DE ANIMI PARTIBUS SECUNDUM PLATONEM.

DISSERTATIO INAUGURALIS PHILOSOPHICA

QUAM

AMPLISSIMI PHILOSOPHORUM ORDINIS

IN ACADEMIA FRIDERICIANA HALENSI CUM VITEBERGENSI

CONSOCIATA

CONSENSU ET AUCTORITATE

SUMMORUM IN PHILOSOPHIA HONORUM

RITE IMPETRANDORUM CAUSA

DIE V. MENSIS AUGUSTI A. MDCCCLXI.

UNA CUM THESIBUS

PUBLICE DEFENDET

AUCTOR

RICHARD SCHULBACH,

THORUNENSIS.

ADVERSARIORUM PARTES SUSCIPIENT:

W. BAUER, DR. PHIL.
H. KETTNER, STD. PHIL. ET MATH.
J. FOERSTEMANN, SEM. PHIL. SOD.

BEROLINENI

FORMIS HOFFSCHLAEGERI.

Platonis philosophiae decreta ita litteris sunt mandata, ut nullus fere dialogus, excepto fortasse Timaeo, omnia uno systemate certo ordine comprehendat, quo aliud aliud excipiat ex alioque pendeat; sed omnes Platonis sententiae ita sunt in singulos dialogos dispersae, ut quo modo ejus systema paullatim oriatur videamus, ita ut unusquisque dialogus gradum totius systematis efficiat. In tali doctrinae formandae memoriaeque tradendae ratione fieri non potuit, quin, quae in posteriore aliquo dialogo philosophus decerneret, ea iis, quae antea docuerat, non prorsus responderent, interdum etiam omnino repugnarent. Atque re vera rem ita se habere infra probabimus. Quare toto coelo a vero aberrasse H. Ritterus iudicandus est, quum scriberet haec (hist. philosph. II. p. 179.) „bei einem Manne wie Plato, welchem aus einem Mittelpunkte der wissenschaftlichen Ansicht seine Lehre sich entfaltete und Alles wieder nach diesem Mittelpunkte strebte, sind keine wesentlichen Widersprüche zu fürchten."

Itaque in illustranda Platonis philosophia maximi est momenti ordo, quo singula scripta composita sint, quippe ex quo uno recte intellegi possit, qui Plato paullatim ad summum philosophiae suae fastigium pervenerit, quibusque argumentis nisus nonnunquam iam formatam defensamque sententiam sive nonnihil temperaverit sive omnino sustulerit. In universum quidem quum haec de scriptorum Platonicorum ordine quaestio nondum sit adducta ad finem, qui Platonis philosophiam exponendam sibi sumit, ei ex rebus in dialogis tractatis eorum ordo est colligendus. In nostra autem quaestione de immortalis animi secundum Platonem tripartitione, qui maxime sunt consulendi dialogi, dico Phaedrus, libri de republica, Timaeus, ii unanimo fere consensu doctorum hominum, quo ordine eos nominavi, compositi sunt. Etiam Phaedo dialogus certum locum inter Phae-

drum et Politiam occupat. Nam Succovium et Munkium aliter statuentes, Phaedonem post Timaeum ponentes nunc nihil moramur (cf. Zeller l. laudando II. p. 332 et Stallbaumium Platonis oper. omn. Vol. I. Sect. I. p. XLI.), quamquam hic ordo, si ad animi partitionem spectas, habet nonnihil commendationis. Cur vero a plerisque dissentientes Phaedonem ante Theaetetum, Sophistam, Parmenidem, Symposion litteris esse mandatum putemus, infra paucis exponemus. [1]) Persuasum enim nobis habemus, Platonis philosophiam recte illustrari aliter non posse, nisi ut via et ratio monstretur, qua paullatim nata, mutata, denique ad summum finem perducta sit, ideoque in exponendis sententiis scriptorum ordinem accuratissime esse observandum. Quod quidem, praecipue in hoc loco de animi divisione, quem tractandum nobis proposuimus, plerique adhuc neglexerunt, ideoque in magnos errores inciderunt. Quorum primus Tennemannus (System der Platon. Philosophie III. p. 48 sqq. et p, 197 sqq.) in exponendis de animi partibus decretis unum fere Timaeum respicit, non intellegens, omnino aliter a Platone in libr. IV. et IX. de rep. hac de re statui. Similiter fecerunt Ritterus l. l., Brandisius (Griech.-Röm. Phil. II, 1. p. 400 sqq.), Martinus (Etudes sur le Timée de Platon Paris 1841 I. p, 33 sq. et II. p. 295 sqq.), Zellerus (Phil. der Griechen 2. Aufl. II. p. 525 sqq.), Strümpellius (Geschichte der theoret. Phil. der Griech. Leipzig 1854 p. 153), qui omnes aut solum Timaeum sequuntur, et quae in ceteris dialogis nobis traduntur omnino neglegunt, aut certe minoris ponderis faciunt. Inprimis vero errasse censendus est C. F. Herrmannus (de partibus animae immortalibus secundum Platonem Gottingae 1850), qui Platonem a decantata inconstantia defendere cupiens frustra operam et tempus consumpsit, ut, quae sibi aperte repugnant, miro artificio componeret et consciaret. Neque Susemihlium (Genetische Entwickelung der Platon. Philosophie Leipzig 1855 et 1857: I. p. 329 sq. p. 433 p. 455 sqq. II. p. 140 an. 907. p. 159 sqq. p. 268 sqq. p. 449 sqq. p. 605 sqq.) verum pervidisse confidenter fateor. Platonem enim in diversis dialogis diversas sententias de ratione inter animum et corpus intercedente protulisse omnino negat. Quod quamquam novissimus philosophiae Platonicae illustrator Michelis

---

[1]) Jam olim Astius, Socherus, Wyttenbachius Phaedonem paullo post Phaedrum a Platone iuvene in lucem editum esse putarunt (vide Stallbaum. l. l. Vol. I. Sect. II. p. 25). E recentioribus Strümpellius unus (l. laudando p. 140 sq. et ibi annotationes) Phaedonem ante Parmenidem scriptum esse tacite statuere videtur; neque enim operae pretium habuit, suam de hac re sententiam ne verbo quidem aperire.

(die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit Münster 1859 et 60. II. p. 14. p. 20 sq. p. 111 sqq. p. 134 sq. p. 155 sqq. p. 167 sq. p. 302 sq.) concedit et animi unitatem et hominis universi immortalitatem magis premit, tamen ipse sibi non satis constans solam mentem secundum Platonem immortalem esse vult. Praeterea in eo erravit, quod generationem animi pro vero Platonis decreto accipiendam censuit. Ceterum praeiudicata opinione, qua omnia Platonis dogmata ad Christianam doctrinam referenda censet, non semel in errorem inductus est, quod quidem fusius demonstrare non hujus disputationis est.

I.

Philosophia Platonis, hac in re omnino Socratem magistrum sequentis, maxime versatur in hominum vita ac moribus, atque quae subtiliter sane et accuratissime de animo, de arte dialectica, de idearum doctrina disseruit, ea omnia aperte eo tendunt, ut ejus de summo bono sive de idea boni doctrinae confirmandae et demonstrandae inserviant. Nondum habemus Platonis iustam de animo disciplinam sive psychologiam sui ipsius causa excultam, qualem nobis iam Aristoteles in praeclaris *περὶ ψυχῆς* libris tradidit. Itaque etiam tam definitam animi notionem apud Platonem desideramus, qualem apud Aristotelem in II. de anima libro legimus. In universum tantum Plato iam in Phaedro animum dicit esse principium movens se ipsum, omniaque alia, quae moveantur, ab illo moveri; animatum enim corpus esse, cui insit proprium principium movendi, quod autem extrinxecus motus vim accipiat, id esse inanimatum. Jam ex hac definitione necessario sequitur, ut animus sit sempiternus et sine ortu et sine interitu.

Animum tripartitum esse, notissimum est Platonis decretum, quod quidem in Phaedro non simpliciter, sed per imaginem enuntiatur. Comparat enim Plato in celebratissimo illo mytho (Phaedr. p. 246 sqq.) animum et deorum et hominum, concretae cuidam ex auriga bigisque pennatis naturae (*ἐοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου*), quia non humani sed divini muneris sit, accurate et subtiliter de animi forma (*περὶ τῆς ἰδέας αὐτῆς*) disserere. Hae tres animi partes utrum cogitatione tantum sint distinctae, an reapse Plato in medio relinquit vel potius hac de re in Phaedro ne cogitasse quidem videtur. Nihil enim hoc discrimen attinet ad philoso-

phiam moralem, qua de causa etiam Aristotelem (Eth. Nic. I. c. 13) haec quaestio nihil moratur, quamquam subtiliter disserit de hac re in libris de anima. Secundum Aristotelem *νοῦν ποιητικὸν χωριστόν* i. e. reapse separabilem, ceteras autem animi partes *λόγῳ* tantum distinctas esse, notum est. Tamen Plato verbo *ξυμφύτῳ* tacite significasse videtur, se animum sibi re vera unum et individuum finxisse, qui dirimi distrahive non posset nisi mente et ratione. P. 245 C, ubi disputatio de animo in Phaedro incipit, Plato diserte dicit, se disputaturum esse de humana et divina animi natura, statimque pergit: *ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος*, sequente argumento modo allato. Ergo *ψυχὴ πᾶσα* cum sit opposita humanae et divinae naturae, utramque comprehendit partem sive totum animum. Cum porro *ψυχὴ* simpliciter immortalis dicatur neque una ejus pars, iam sponte apparet, secundum Phaedri mythum totum animum esse immortalem. Atque idem ex ipso argumento pro animi immortalitate allato colligi potest, quoniam principium movendi non penes aurigam tantum est, sed etiam penes reliquas partes, id quod luce clarius est ex toto mytho, praesertim ubi animi amore capti status illustratur, ut sane mirandum esse videatur, exstitisse, qui aurigam tantum sive primariam animi partem, etiam cum Phaedrum componeret, Platoni immortalem esse placuisse, defendere conarentur. Has tres immortales animi partes, quae in Phaedro aurigae et duobus alatis equis comparantur, quorum alter bene, alter prave moratus describitur, respondere omnino iis partibus, quae in IV. reip. libro *λογιστικόν*, *θυμὸς* sive *θυμοειδὲς* et *ἐπιθυμητικόν* audiunt, hodie inter omnes iam constare videtur, quamquam fuit vir egregius, qui hoc nuper temere negaret.

Tamen concedendum est, in hoc Phaedri mytho singularum partium munera nondum tam certis finibus circumscripta esse, quam in libris de rep., atque totam de partitione animi doctrinam nondum omni ex parte perfectam magna obscuritate laborare. Sic discrimen, quod inter deorum et hominum animos intercedit, totum paene est obscurum; *ζεῦγος* etiam deorum animis attribuitur; in hominum animis verbum: *ξυνωρίς* premendum est (p. 246 B. *καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων ξυνωρίδος ἡνιοχεῖ*), quae notio hoc loco species esse videtur, quae a *ζεύγους* notione tanquam genere comprehenditur. Unde id tantum sequi videtur, animorum humanorum semper ac necessario duos equos esse, quam maxime sibi oppositos et inimicissimos. Jam apparet, has duas animi partes ita esse sibi contrarias, ut altera alteram omnino tollat, neque primitus unam eandemque partem efficere potuisse, licet Plato ambas partes communi nomine *ἐπ-*

πομόρφω τινὲ εἴδη vocaverit.[2]) Alter enim tanquam optimus, alter tanquam maxime pravus describitur. Alter nobilis, nobili loco ortus amare dicitur cum temperantia et verecundia, amicus esse verae opinionis et sua sponte aurigae iusso et adhortationi obediens, quin etiam rationis aliquatenus particeps esse videtur (cf. p. 256 A *ὁ δὲ ὁμόζυξ αὖ πρὸς ταῦτα μετὰ τοῦ ἡνιόχου μετ' αἰδοῦς καὶ λόγου ἀντιτείνει*). En iam sponte vides, hunc generosiorem equum socium aurigae plerumque esse, ejusque mores multo similiores esse aurigae, quam alteri equo, quippe qui intemperans et superbiens neque dicto aurigae audiens vi tantum et flagello coerceri possit. Tamen fuerunt, qui Platonem a bipartito animo primitus profectum ambos equos uno nomine et una parte comprehendentem *ἄλογον μέρος* vocasse dicerent, quod postea in duas species divideret, ut media quaedam pars inter rationalem et irrationalem partem intercederet, velut Brandisius (l. l. II, 1, p. 406), qui hanc sententiam suam fulcire posse sibi visus est loco ex priore Socratis oratione in Phaedro allato, ubi haec leguntur p. 237 D: *δεῖ αὖ νοῆσαι, ὅτι ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ δύο τινέ ἐστον ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε· ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος, δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου.* At haec bipartitio ut tota illa prior Socratis oratio artificium rhetoricum apertissime redolet, quo demonstretur, amorem malum esse pueroque amato inutilem. Refertur enim omnis amor ad *ἐπιθυμίαν* illam *λόγου κρατήσασαν*, ita ut necessario morbus animi esse videatur, quo ratio omnino opprimatur; neque quidquam differunt *ἐρῶν* et *ἀνόητος* sive *μὴ ἐρῶν* et *νοῦν ἔχων*. Praeterea *δόξα* prorsus contra Platonis morem ac consuetudinem pro rationali animi parte ponitur atque in eam *νοῦς καὶ σωφροσύνη* referuntur. Neque secundum Platonem *δόξα* hac significatione *ἐπίκτητος* recte dici potest. *Δόξα* enim hoc loco intellegenda est facultas ratiocinandi neque quae ex ratiocinatione orta memoriae quasi servanda tradita sunt, quemadmodum Ritterus l. l. II. p. 187 *δόξαν ἐπίκτητον* intellegi vult. Neque Stallbaumius ad hunc locum audiendus est, qui hanc *δόξαν* vel *θείᾳ μοίρᾳ*, hominibus contingi vel etiam discendo atque consuefaciendo comparari ideoque profecto esse *ἐπίκτητον* contendit. Exercere sane possumus cogitandi facultatem neque vero nobis parare, certe secundum Platonem. An putaveris, animos, priusquam corpus humanum intrassent, circa ideas in *ὑπερουρανίῳ τόπῳ* versantes, nondum ratione praeditos

---

[2]) Si haec *ἱππομόρφω εἴδη* in Phaedro immortalia sunt, ut sunt, ne *τὸ ζωαγενές* quidem *τῆς ψυχῆς μέρος* in Politico p. 309 mortale sit necesse est, ut Susemihlius I. p. 329 contendit.

et usos fuisse? Rectius Susemihl. (I, p. 221 l. l.) hunc locum accepisse videtur, certe recte intellexit, totam hanc bipartitionem magis vulgarem hominum, quam ipsius Platonis sententiam referre, quamquam postea (l. l. p. 329) nimium ei tribuere videtur. Jam vero Plato tacite hanc partitionem refutat in notissima illa palinodia inde a p. 244 A incipiente, ubi inter alia haec leguntur p. 253 C.: *τριχῇ διειλόμην τὴν ψυχήν.* Neque Aristotelis locum (mag. mor. p. 1182. 23): *μετὰ δὲ ταῦτα Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἴς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον ὀρθῶς* laudare debebat Brandisius, quippe qui possit referre ad Timaeum vel ad ea, quae Aristoteles ex Platonis ore acceperit.

At Socrates etiam in altera oratione ita de animo disputare incipit, ut dicat p. 245 C.: *δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τἀληθὲς νοῆσαι!* Nonne clarissime hic duas habemus partes animi ita bipartiti, ut altera alteri plane contraria sit? Etenim humana natura animi eodem plane modo opponi videtur divinae, quo mortalis immortali, ita ut humana natura animi etiam mortalis sit. Tum Plato re vera ita parum in uno eodemque dialogo sibi constaret, ut primum totum tripartitum animum doceret immortalem esse, deinde vero duas immortalis animi partes humanas i. e. mortales diceret. Quam inconstantiam Platoni vix tribuere possumus. Neqne vero haec duo contraria: *θεῖον — ἀνθρώπινον* atque: *ἀθάνατον — θνητόν* apud Platonem sibi plane respondent. [3]) Nusquam in Phaedro animi equi mortales dicuntur. Non igitur Zeller. l. l. II, p. 527 aliique *θυμόν* atque *ἐπιθυμίαν* simpliciter mortales animi partes vocare debebant. [4]) Particeps rerum divinarum etiam alae sunt, sed minime immortales. Plato nondum satis accurate distinxit *τὸ θεῖον* a *τῷ ἀνθρωπίνῳ*. Quantum enim alae corporeae divini participes sunt, tantum etiam inferiores animi partes i. e. *τό ἀνθρώπινον*

---

[3]) Susemihl. quidem (l. l. I, p. 231) prorsus sibi respondere dicit haec contraria: divinus et humanus animus atque: immortale et mortale *ζῶον*. Refert enim humanam naturam tantum ad hominum, divinam tantum ad deorum animum. Qua in re falsus esse videtur. Nam *ἡ τοῦ πτέρου δύναμις* p. 246 C. maxime inter res corporeas particeps esse dicitur divinae naturae; ergo deorum quoque *πτέρωμα*, ut humanum aliquid, particeps est divini. Etiam deorum equi humani sunt. Ratio humanis divina, *θεῖον τι* saepius dicitur.

[4]) Hoc loco Zell. inferiores partes secundum Platonem praeexistere tantum neque immortales esse putat, quamquam infra l. l. p. 633 recte intellegit, quam arcte apud Platonem praeexistentiae doctrina cum immortalitate cohaereat. Confer. inprimis p. 245 C.: *ἐπειδὴ δὲ ἀγέννητόν ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι.*

divini particeps sit necesse est. Divinum non toto genere ab humano diversum esse videtur, sed potius altior quidam gradus; cf. rep. 598 D.: τὰ μὲν καλὰ τὰ ὑπὸ τῷ ἀνθρώπῳ, μᾶλλον δ' ἴσως τὰ ὑπὸ τῷ θείῳ τὰ θηριώδη ποιοῦντα, ubi postea τὸ θεῖον μέρος ψυχῆς (ratio, auriga) vocatur ὁ ἔντος ἄνθρωπος. Deinde rep. 589 E. et saepius legitur: τὸ θειότατον et ἀθειότατον, ex quo apparet, ea fere idem valere, atque τὸ βέλτιστον καὶ τὸ μοχθηρότατον. Qui enim altera res altera divinior esse potest, si humanum et divinum toto genere diversa sunt? In universum divinum secundum Platonem est pulchrum, sapiens, bonum καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον atque maxime in contemplandis ideis cernitur. Quae quidem contemplatio non sempiterna utique est. Νοῦς hominum divinus est, quia ideas contemplari potest. Equi animi ne ante hanc vitam quidem ideas spectant, ideoque humani sunt. Atque deus ipse divinus esse dicitur, quatenus res sempiternas, ideas perpetuo contemplatur. At ratione tantum dei ideas cernunt. Haec igitur sola divina esse potest neque equi divinorum animorum (cf. p. 249 C. πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν). Jam vides, opinor, has notiones, praecipue in hoc Phaedri mytho, non tam anxie esse premendas. Immortalis enim animus et deorum et hominum comprehendit in se utramque naturam. Deorum equi sunt humani, hominum ratio sive ἡνίοχος est divinus. Ut θνητὸν ζῷον [5]) constat ex animo et corpore, sic etiam ἀθάνατον ζῷον habet tripartitum animum et corpus, quod necessario humanum est. Nihil enim corporeum divinum. [6])

Quamquam igitur in universum hae tres partes, quales in Phaedro describuntur, eaedem fere sunt, quae in rep. nobis occurrunt, tamen munera illorum non omnino cum his congruunt. Aurigae quidem, sicut τοῦ λογιστικοῦ μέρους in rep. munus esse dicitur in eo, ut duos equos sapienter regat et, si res poscat, coerceat eorumque auxilio et opera in idearum locum perveniat. Cuius muneris participem et adiutorem habet equum nobilem, bene moratum, qui τῷ θυμῷ in universum respondet. Alter vero equus, τῷ ἐπιθυμητικῷ respondens, dum auriga

5) Perperam Stallb. ad Phdr. p. 246 B. πῇ δὴ οὖν θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῶον ἐκλήθη cet. subjecti loco ψυχήν supplendam esse statuit. Neque enim solus animus, sed ψυχὴ καὶ σῶμα παγὲν efficit ζῶον sive mortale sive immortale.

6) cf. Symp. 206 C. τοῦτο ἐν θνητῷ ζώῳ ἀθάνατον. Phaed. 80. οὐ δοκεῖ σοι τὸ μὲν θεῖον οἷον ἄρχειν, τὸ δὲ θνητὸν ἄρχεσθαι. Symp. 208 B. explicatur, quomodo mortale aliquatenus immortalitatis particeps esse possit.

sursum vehi studet, deorsum contendit, terram petens, magis res sub sensus cadentes atque terrestres curans, quam sempiternas ideas. Atqui pars, quam equus generosus re vera agit in mytho, et dum animus sursum vectus ideas spectare studet, et dum amore captus cupiditati indulget, perexigui est momenti. Culpa enim alarum amissarum maxime assignatur ignobiliori equo et aurigae ipsi, quippe qui non recte illum egerit et coercuerit. Pravitate aurigae, ut est in mytho, multi animi claudicant pennasque amittunt. Sic nihil culpae in generoso equo inesse videtur, unde liquet, inferiores animi partes a Platone non eo consilio fictas esse, ut, unde causam alarum amissarum repeteret, haberet, quae Zelleri l. l. II, p. 527 opinio esse videtur.

Maiore difficultate premi videntur, quae inde a p. 253 E. de animo amore capto explicantur. Primum enim mirandum videtur, quod auriga primus amore et cupidine capi universumque animum calefacere dicitur, male autem moratus equus concitatus demum ab auriga libidini indulget et tum aurigam secum trahere studet. [7]) Deinde auriga iussu ignobilioris equi *παράνομα* agere dicitur, quin etiam consentire cum illo cogitur! Qui autem rationalis animi pars, ut ea, quae *δεινὰ καὶ παράνομα* esse intellexerit, fiant, concedere potest. Cur tandem ea animi pars, quae natura libidinosa et intemperans est, a rationali parte, ut libidini indulgeat, excitari dicitur? Quodsi deinde auriga recordatione ideae pulchri perculsus abstinere se dicitur ab vehementi impetu equosque magna vi coercere et cohibere, auriga ipse bipartitus esse videtur. Etiam cum frenos adhibet, id ipsum non sedata ratiocinatione ductus, ut rationalem partem decet, facit, sed victo et profligato reminiscentia pulchri ideae, quae subito eum invadit. Quo facto auriga et generosior equus iure infidelitatis et ignaviae argui possunt, quamvis nobilis equus respondeat ei parti, quae in rep. fortitudinem repraesentet. Hunc equum in Phaedri mytho nullam paene partem agere, iam antea monuimus. Semper aurigae obediens, ab ejusque parte stans nihil per se facit; sequitur aurigam et recte et male agentem, simul cum auriga cupiditati cedit impetuque praeceps fertur et simul cum illo verecundia motus se abstinet ab impetu, ideo tantum laudandus, quod nunquam sponte et sciens aurigae repugnat. Itaque quum auriga et equo ignobiliori i. e. cupiditati resistat et altera ex parte, ab illo coactus

---

[7]) *διαθερμήνας* (auriga) *πᾶσαν τὴν ψυχήν* optime totius loci sententiae et colori convenit. Quod si Stallb., *διαθερμῆναν* conicienti, displicuit, totus locus ei displicere debebat.

et victus, illius iussu suoque consensu παράνομα faciat, eae duae contrariae naturae, quae duobus equis attribuuntur, in ipsa auriga inesse videntur, ita ut illi equi tantum duas aurigae i. e. rationalis partis affectiones sive status repraesentare videantur. Hac tantum ratione illud explicare potest, quod rationalis pars sibi ipse et cupiditati, ut contra morem legesque agatur, concedere dicitur, praesertim cum nullum sponte et scientem iniuste agere, Platonis notissimum sit decretum. Simili modo explicanda esse videntur, quae deinceps narrantur: aurigam cum ignobiliore equo agere eumque precari, ut impetum in aliud tempus differat; quo facto aurigam promissi sui recordari nolle, tamen denique equo concedere cogi. Alterum equum cum semper in Phaedri mytho cum auriga faciat, si id argumentum anticipare velis, quo in IV. d. rep. libr. contrarium esse τὸν θυμὸν τῷ λογιστικῷ docetur, necessario diversum esse ab auriga, effici non potest. Hic potius equus generosus aurigae melior pars esse videtur, atque quae illi tribuenda erant, haec aurigae ipsi sive rationi κατ' ἐξοχήν assignantur. Sic fit, ut generosus equus aurigae nunquam obsistat. Ignobilis autem equus ubi tandem victus est ab auriga et domitus, tum parere omnino cogitur et a natura sua prorsus desciscit, ut vel pulcrum reformidet. Virtus hujus partis ne cogitari quidem potest, praesertim temperantia prorsus ab ejus natura aliena est. Atque in Phaedro re vera σωφροσύνη ad nobilem equum refertur, quum postea Plato, sibi non satis constans, hanc virtutem certe aliqua ex parte τῷ ἐπιθυμητικῷ μέρει assignet, quod quidem recte fieri non posse, infra explicabimus.

Quum Plato varias animi ab amore affecti perturbationes illustrare vellet, rationem vero et mentem divisam et sibi ipsi contrariam cogitare non posset, has duas naturas, quas inesse in hominibus aperte vidit, in duos equos transtulit. Attamen vidimus, eum coactum fuisse vel invitum omnia, quae ab homine agantur, ad solam fere rationem referre. Sed Platonem re vera id intellexisse atque duos equos, quos depinxit in Phaedro, pro duabus mentis partibus sive naturis haberi voluisse, quum per se parum probabile est, tum ne verbo quidem significavit, immo diserte dicit: τριχῇ διειλόμην τὴν ψυχήν. Multo vero minus Plato indicavit, hos duos equos intellegendos esse duo illa dialectica principia, quae in Timaeo et alias ταὐτὸν καί θάτερόν vocat, quae scilicet unus Hermias (ad Phaedr. ed. Ast. p. 126) in hoc loco repperisse sibi visus est, solumque sequentem se habuit C. F. Hermannum, qui l. l., hac Hermiae explicatione usus, demonstrare voluit, etiam in Phaedro dialogo rationalem tantum animi partem immortalem esse, nimirum ut

ab inconstantia Platonem defenderet, a qua vix quisquam eum liberare potuerit (cf. Zeller l. l. II, p. 527 an. 1.). Jam Galenus (de foet. form. IV, p. 699 ed. Kuhn cf. C. F. Hermann. l. l. p. 8. an. 29) rectissime iudicavit, Platonis de animo sententias diversis temporibus diversas fuisse. Quodsi non omnia recte nobis procedunt in explicando hoc mytho Phaedri neque omnia cum iis congruunt, quae in aliis dialogis de animi partitione docentur: iam hodie omnes sciunt, Platonem mythis et fabulis usum esse in iis explicandis et illustrandis, de quibus sibi ipse nondum certam rationem reddere posset. Tamen iam vidimus in universum hanc animi partitionem ei respondere, quam in rep. et in Timaeo legimus. Aurigam quidem τῷ λογιστικῷ et male moratum equum τῷ ἐπιθυμητικῷ simillimos esse, unusquisque sponte videt. Atque etiam generosus equus, quamquam in agendo quidem non tam fortis et iracundus depingitur, quam in rep., tamen etiam in Phaedro eum medium quendam locum inter rationem et cupiditatem tenere vidimus, ita ut utroque liberus sit et indifferens, ut pro tempore et recte et male agere possit, quamvis natura sua affinitate quadam cum ratione coniunctus sit. Porro plane eodem modo, atque in rep., iam hic (p. 233 C.) τιμῆς ἐραστής et ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος dicitur. Praeterea attribuitur ei (p. 256 C.) βίος φιλότιμος.[8])

Quum autem hunc generosum equum in agendo talem se re vera praebere, qualis his attributis esse dicitur, non cernamus, immo vero nullam fere partem agat, iam quaerendum videtur, cur Plato tres animi partes esse statuerit, quum duabus positis, ratione et cupiditate, ii animorum status et affectus, quos in Phaedro descripsit, explicari possint. Nihil aliud causae video, nisi ut putemus, Platonem in tribus his partibus statuendis aut aliorum philosophorum placita esse secutum (cf. Susemihl. l. l. I, p. 230), aut iam animo praeformatam habuisse et adumbratam illam de optima civitate doctrinam, cujus tres ordines explicari non possint, nisi tribus animi partibus positis. Quae posterior sententia mihi quidem non sine veritatis specie esse videtur, praesertim quia infra videbimus, ad formandam et excolendam de animi partibus et affectionibus doctrinam, qualis in IV. d. rep. libr. exponitur, illa de civitate in tres ordines distribuenda sententia maximi fuisse momenti.

---

[8]) Perperam Michelis (l. l. II, p. 21) inferiores animi partes mortales esse et praeexistentis animi quasi corpus efficere putat, quibus ἡνίοχον tamquam ipsum et verum animum opponit, quamquam aliis locis in τῷ θυμῷ maxime propriam uniuscujusque hominis indolem ac naturam, quam totam immortalem esse vult, inesse recte intellegit.

Utut haec se habent, illud vero certssimum est: Platonem in Phaedro dialogo primitus tres animi partes distinxisse, quas omnes et praeexistere et immortales esse voluit; [9]) omnia autem, quae ab homine vel recte vel prave aguntur, si verum quaerimus, ad unam rationem referre coactum fuisse.

II.

In Phaedone dialogo Platonem omnino aliter atque in Phaedro et de immortalitate et de partibus animi decrevisse demonstrabimus, ita ut primo quidem adspectu maximum discrimen inter hos duos dialogos intercedere videatur. Apparebit enim, partes animi in Phaedone ne verbo quidem commemorari, immo ψυχῆς nomine rationalem tantum partem intellegendam esse, eamque solam esse immortalem, iras vero et cupiditates (quibus verbis pro Platonis θυμῷ vel θυμοειδεῖ et ἐπιθυμητικῷ, Ciceronem secutis, iam uti nobis liceat) corpori mortali soli tribui. Phaedonem post Phaedrum esse scriptum, cum ex aliis rebus satis constat, tum ex argumentis pro animi immortalitate allatis, quippe quae multo accuratius sint explicata, quam in Phaedro, certissime colligi potest. Quum vero, ut infra explicabimus, in IV. et IX. et X. de rep. librs. rursus totus tripartitus animus immortalis a Platone dicatur: iam difficillima nobis occurrit quaestio, qui fieri potuerit, ut Plato bis suam de animi partibus sententiam mutaverit.

Ac primum quidem, si idearum doctrinam spectamus, Phaedon arctissime cohaerere videtur cum Phaedro et Menone. In Phaedro enim primum Platonem suae philosophiae fundamentum et principia magis posuisse et statuisse quam demonstrasse, persuasum nobis est. [10]) Nam ideas re vera esse, certissimum est atque firmissimum Platonicae philosophiae principium, a quo

---

9) Non recte igitur Brandis. l. l. p. 406 haec: „doch waren die beiden Bestandtheile des vernunftl. Seelenlebens bereits im Phaedr. angedeutet u. sogar als der Natur des Geistes schon in dess. vorweltlich. Sein den Keimen nach eingewachsen bezeichnet worden." Re vera neque tantum potentia praeexistunt hae partes. De suo igitur addidit Brand. haec: „Zur Wirklichkeit konnten sie freilich erst durch die Verkörperung des Geistes gelangen; denn die eine wie die andre Art des sterblichen Seelenwesens (ejusmodi natura animi non exstat in Phaedro!) muß als eine besondere Aeußerungsweise der Lebensthätigkeit des gegliederten Körpers gedacht werden." Apud Platonem certe haec nusquam legimus.

10) Copiosius diversas de Platonicorum scriptorum ordine sententias recensere et diiudicare, a proposito nostro abhorret.

omnia alia ejus placita, vel animorum immortalitas pendent. Ad quod quidem principium statuendum Plato non longa ac subtili ratiocinatione adductus esse, neque certis ac directis argumentis omnem existentiam in ideis consistere, conclusisse videtur. Nusquam enim nobis distincte et dilucide exposuit et demonstravit, cur ideas re vera essent. Cognitio enim, qua Plato existentiam idearum percepisse putabat, ut omnium prima et certissima, non fuit conclusio, sed propositio: cognitio per se clara, nulloque argumento egens. Ideae Platoni suo ipsae lumine se probabant. Neque igitur, cum primum in Phaedro iuvenili ardore atque divino quasi instincto captus idearum existentiam certissimum ac clarissimum principium ponebat, sibi ipsi conscius fuisse videtur, quibus rebus adductus hoc faceret. In Phaedone demum, sedato iam et tranquillo animo, viam, qua ad illum idearum intuitum pervenisset, sibi ipsi atque lectori explicavit. Quum enim a Socrate magistro omnes res definire, atque in omni definitione res singulas ad genus sive ad notionem universalem referre, hisque notionibus quasi existentiae signum inprimere didicisset: sibi ipsi persuadebat, notiones illas universales, ad quas in definitione omnis existentia referetur, re vera esse. Itaque plane eodem modo, quo Cartesius animum in ipso cogitando existentiam suam sentire atque percipere docuit, Plato, dum rem singularem definit, in ipso definiendo universalem notionem, ad quam rem singulam referebat, re vera esse, sensisse atque quasi mentis oculis percepisse videtur. Quum de singula re aliquid praedicaret, veluti eam esse pulchram, esse iustam, esse bonam cet., tum in ipsa definitione notionibus pulchri, iusti, boni cet. existentiam tribui putabat. Universalia enim cogitatione percipiuntur. Quae autem cogitantur, ea sint necesse esse, plurimorum veterum philosophorum erat persuasio. Atqui has generales notiones quum semqer in perpetua singularum rerum vicissitudine et mutatione unas easdemque manere et ad eas solas omnem scientiam pertinere, saepe animadverteret et sola cogitatione et scientia omnia, quae recte agantur, contineri, sibi persuasum haberet: facere non potuit, quin notiones generales re vera et semper unas easdemque esse et ab homine cogitante quasi spectari statueret et pro fundamento philosophiae suae poneret. [11])

---

[11]) cf. Phaed. p. 78 D. *αὐτὴ ἡ οὐσία, ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι αὐτὸ ἕκαστον ὅ ἔστιν.* p. 75 D. *περὶ ἁπάντων, οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὅ ἔστι, καὶ ἐν τοῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες, καὶ ἐν τοῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι ὃ βόυλεται δηλῶσαι ὁ λόγος*

Quodsi igitur Plato hoc principium mentis quasi intuitu, neque conclusione agnovisse videtur, — quod quidem ita se habere inde perspicuum est, quod Plato nunquam de existentia idearum serio dubitabat, immo quasi dedita opera saepissime, nihil omnium esse tam certum tamque per se clarum ac notum, quam idearum existentiam, confidenter asseverabat (cf. Phaed. p. 77 A.: *οὐδέν ἔχω μοι οὕτω ἐναργὲς ὄν.* cf. praeterea Phaed. p. 100 B. D. E.), neque ubi arte dialectica adhibita de ideis disserit, earum existentiam quippe per se notam ac certam argumentis demonstrare et defendere conatur, sed potius, quae ex iis sequuntur, explicat ita, ut inde firmamentum quasi huius doctrinae quaerat. — Tale igitur principium initium esse philosophiae, neque longae inquisitionis exitum, per se liquet. A quo initio omnis Platonica philosophia originem cepit.[12]) Quum Plato porro in definiendo sibi existentiam idearum sempiternarum mente quasi intueri, nec vero in hac vita oculis cernere videretur, necesse esse duxit, ut homo sive potius eius animus ante hanc vitam illas loco illo *ὑπερουρανίῳ* versatus contemplatus esset. Jam inde necessario oriebatur Platonis celeberrima de animi praeexistentia et recordatione doctrina. Similia autem similibus cognosci, quum esset unanimum fere veterum philosophorum placitum, animus, ideas contemplans atque cognoscens, affinitate quadam cum illis coniunctus Platoni necessario videbatur. Animum enim recte moratum totum se contemplationi idearum dare, omnemque nomine suo dignam vitam in cogitatione versari sola, Platoni erat persuasum.[13]) Cogitare ei paene

---

p. 92 D. *ὥσπερ αὐτῆς ἔστιν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὅ ἔστιν.*

[12]) Hanc sententiam tam diu iure nostro tenebimus, quoad dialogus nobis monstratus fuerit, in quo Plato, sintne re vera ideae, necne dialectice disserat, easque esse certis ac directis argumentis defendat. Quum Parmenidem Plato componeret, iam notissimam fuisse suam de ideis doctrinam, patet ex Parm. p. 130 B., ubi Parmenidem ex Socrate quaerentem facit, num ipse ideas esse statuerit: *καί μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διῄρησαι, ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετεχόντων.* Ex quo loco praeterea conjici possit, Platonem aeque, ac Fichtius ad Kantium, ad Socratem auctorem suam idearum doctrinam retulisse. Nam Platonis de ideis doctrina necessario sequitur ex Socratis de definitione sententia.

[13]) Primitus ideae Platonis nihil fuerunt nisi genera proxima, quae in definitione praedicamus (ut etiam Aristoteles interdum *τὸ τί ἐστι* solum vel praecipue ad genus refert, quum *τὸ τί ἦν εἶναι* semper ac necessario differentiam specificam spectat), sed tanquam re vera entia et omnium rerum causas ac principia statuta. Quocirca recte Michelis l. l. II, p. 258: „Ein substantivisch gefaßtes Adjectivum kann daher ohne weiteres

idem valebat, ac vivere, quoniam, qui non cogitaret, eum non recte vivere sibi persuadebat. Natura igitur sua animum hominis causam vel cogitandi vel vivendi vel movendi esse, Platoni constabat, unde omnis argumentatio, qua et in Phaedro et in Phaedone et in rep. animum immortalem esse conclusit, originem duxit.

Haec tria placita, idearum existentia, animi sempiternitas, animi recordatio idearum, in Phaedro simpliciter posita ac statuta, copiosius illustrat et argumentis e communi hominum sensu petitis confirmat Plato in Menone et Phaedone sibique ipse illorum rationem reddit. Atque in priore dialogo, exemplo allato, ex Socratica methodo, qua, quae in mente quasi recondita et insita essent, eliciebantur, ostendit, re vera omnium hominum vel indoctorum ingenuorumque animis inhaerere tales notiones, quales experiendo non didicissent, unde tunc iam conclusit, quod antea simpliciter verum possuerat, illarum hominis ante hanc vitam spectatarum recordari. Quod quidem in altero dialogo novo argumento e re ipsa ducto firmat ostendens, quum res singulae, sensibus perceptae, cogitatione percipiantur, eas, dum referantur ad notionem universalem, comparari quasi cum idea ante hanc vitam mente spectata, cum qua non prorsus congruant. Unde praeexistentiam animi humani a e q u e c e r t a m et perspicuam esse, a t q u e i d e a r u m existentiam conclusit. Neque vero animi immortalitas Platoni constare potuit, nisi affinitate eius cum idearum natura accurate demonstrata, quod nondum factum erat in Phaedro. Eo igitur omnia redeunt argumenta pro immortalitate animi in Phaedone allata, ut naturam

---

als Ausdruck der Idee gefaßt werden, und dieses liegt sogar besonders nahe, weil darin gerade die Substanziirung eines Denkmomentes, das eigentliche Wesen der Idee sich ausprägt." Sed quia non omne substantivum per se spectatum, sed tantum quatenus est genus proximum in definitione, idea est, nullo modo verbum, non essentiam, sed actionem significans, idea evadere potuit, quod fugisse videtur Michelium l. l. sic disputantem: „Auch das Verbum, insoweit es als Infinitiv in die Kategorie des Substantivums fällt, als Idee zu fassen hätte an und für sich nichts gehindert." Plato recte quidem intellexit, quantam vim ad res recte cognoscendas universalia haberent et in definitione praecipue genus spectari. Nam si quaerimus: τί ἐστι τοῦτο; non tam qualitates ejus rei primum scire cupimus, sed potius notionem generalem. At in eo erravit, quod omnem intellegentiam solis universalibus contineri praepropere conclusit. Nimirum neglexit distinctionem δυνάμεως et ἐνεργείας, atque genus solum, neglecta differentia specifica, quod tanquam mera δύναμις constitutivum principium esse non potest, notionem creatricem esse putavit, quae necessario et genus proximum et differentiam specificam continet, velut τὸ τί ἦν εἶναι Aristotelis.

eius ideis simillimam ideoque simplicem, immutabilem, sui ipsius semper similem, denique sempiternam esse demonstretur. At simplex suique ipsius semper similis rationalis tantum animi pars esse potest,[14]) quippe quae sola, omnes res cogitatione comprehendere studens, in ideis contemplandis versetur, quum eae partes, in quibus insunt irae et cupiditates, res singulas sensibusque perceptas appetant ideoque animum a contemplandis ideis avocent et abstrahant. Hae igitur partes (*θυμός* et *ἐπιθυμητικόν*) quum Phaedonem componeret, Platoni plane contrariae totoque coelo rationali parti oppositae esse viderentur, necesse erat, ut omnino ab animo exclusas in corpus transferret. Quod quidem a Phaedro non ita abhorret, ut primo adspectu videtur. Ostendimus enim, etiam in Phaedro omnem actionem a solo fere auriga dependere, eumque solum cogitandi et recte vivendi esse causam. Itaque quum Plato in Phaedone cogitandi notionem magis premeret, iam necessarium fuit, rationem tantum et mentem dignas haberi, quae in hominum animis inessent.

Nomine *ψυχῆς* rationalis tantum animi pars intellegitur et tota argumentatio id tantum agit, ut rationem esse immortalem doceatur. Sic primum argumentum inde repetitum, quod philosophi animus a corpore liberari studet, ne ullo impedimento vinctus ad meram idearum contemplationem accedat, necessario in *φρόνησιν* tantum sive in rationalem partem cadit. Neque plus efficit illud argumentum, quo animum reminisci ideas ante hanc vitam spectatas ostenditur, quandoquidem *φρόνησις* sola et ante hanc vitam et in hac vita ideas contemplari potest. Deinde quum ex affinitate, quae inter animum et ideas intercedat, illius immortalitas colligitur, hoc quoque argumentum ad rationalem solam partem trahendum esse videtur. Nam affinem animum ideis esse, Plato tantum ex rationalis partis natura efficere potuit, quoniam rationis est, notiones universales cognoscere. Quum porro animus harmonia sive omnio *σύνθεσις* (p. 25) esse negatur, animus ex nullis partibus constans intellegendus est, quod non cadere potest nisi in rationalem partem. Postremo argumento animum principinm vivendi esse ostenditur, quod

---

[14]) Conferas de idearum et rationis simplicitate Phaed. 78 C.; *οὐκοῦν ἅπερ ἀὲι κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει, ταῦτα μάλιστα εἰκὸς εἶναι τὰ ἀξύνθετα, τὰ δὲ ἄλλοτ' ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτα, ταῦτα δὲ εἶναι τὰ ζύνθετα.* et Phaed p. 78 D.: *αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι τὸ ὂν, μὴ πότε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐν δέχεται; ἢ ἀὲι αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὐτό, ὡσαύτως καὶ κατὰ ταὐτά ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλόιωσιν ἐνδέχεται.*

omni modo mori excludat et recuset. Quod quidem ad totum tripartitum animum, sicut in Phaedro, referendum esse videtur. Neque enim vivendi munere solam rationalem partem fungi, iam ex Phaedri mytho intelleximus. At in hoc dialogo Socratica philosophia, qua omnes virtutes ad scientiam referuntur, ad summum quasi fastigium adducta esse videtur, ita ut vivere et cogitare paene in unam notionem coeisse videantur et, qui recte cogitet, etiam recte agat et vivat necesse sit. Jam igitur dubium esse non potest, quin animus, etiam quum principium vivendi in Phaedone dicitur, rationalis sola pars intellegenda sit. Quocum illud consentit, quod animo in Phaedone nunquam irae vel perturbationes tribuuntur, neque *σοφία* sive scientia sed *φρόνησις* sola i. e. prudentia. Nam cogitare et agere in Phaedone arctissime coniuncta sunt. Prudentia igitur sola tribuitur animo, qui secundum Platonem substantia quaedam simplex, sempiterna, invisibilis est.[15]) Itaque simpliciter animi munus dicitur, cupiditates continere et coercere, *ἐπιθυμίαι* vero et *ὀργαὶ* et *φόβοι* una cum corpore ab animo aliena eique contraria videntur, ita ut animus simpliciter hominem bibere vetet, cupiditas bibendi *πάθος κατὰ τὸ σῶμα* vocetur (cf. p. 94 B. D.). Itaque eodem exemplo, quo in rep. rationem et cupiditatem diversas esse animi partes Plato postea demonstrat, hoc in dialogo utitur, ut corporis affectiones sive cupiditates cohibere et coercere, simpliciter animi munus esse, illustret. Omnia igitur, quae in Phaedro equis i. e. inferioribus partibus animi tribuuntur, nunc in corpus transferuntur. Velut auriga equis, sic in Phaedone animus corpori imperare dicitur (p. 80 B.). Quin etiam animus a corpore i. e. cupiditatibus et voluptatibus falli et decipi narratur (p. 83 D.). Porro animus a corpore vinctus et constrictus idem ac corpus sentire fertur. Nam animum, si in eadem sit sententia et iisdem rebus, quibus corpus, gaudeat: tum eiusdem moris et victus necessario participem fieri, neque merum in Orcum descendere posse sed corpore impletum. Cor-

---

15) cf. Phaed. p. 197 D.: *βελτίστη τε καὶ φρονιμωτάτη* p. 108 A.: *κοσμία τε καὶ φρόνιμος ψυχή· ἐπιθυμία* ibidem statim ad corpus refertur: *ἡ δὲ ἐπιθυμητικῶς τοῦ σώματος ἔχουσα.* p. 93 B.: *λέγεται ψυχὴ ἡ μὲν νοῦν τε ἔχειν καὶ ἀρετὴν καὶ εἶναι ἀγαθή, ἡ δὲ ἄνοιάν τε καὶ μοχθηρίαν καὶ εἶναι κακή.* p. 76 C.: *ἦσαν αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον χωρὶς σωμάτων καὶ φρόνησιν εἶχον.* Neque igitur recte Hegelius (Geschichte der Phil. II. p. 182) substantiam *ψυχῆς* ipsum cogitare esse dixit, quum cogitatio potius attributum animi sit. cf. Phaed. p. 70 B.: *ἔστι ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν.*

pus simili modo, quo equi in Phaedro, quasi loquens inducitur; sententia ei tribuitur, quam probare animus cogi potest, sicut auriga ab ignobili equo coactus παράνομα facere dicitur. In Phaedone animus τῆς αὐτῆς τροφῆς particeps fieri dicitur, cujus corpus, plane eodem modo, quo in Phaedro animus, quominus ad ideas spectandas in illum ὑπερουράνιον locum pervenerit, impeditus, δοξαστικῇ τροφῇ contentus esse debet. Similiter alio loco (p. 94 D.) animus, partim minitabundus, partim adhortans cum cupiditatibus, cum ira, cum metu tanquam altera res cum altera agere ac colloqui traditur.

Quamquam igitur in Phaedone animus rationalis tantum pars intellegenda est, eaque sola immortalis dicitur, tamen discrimen, quod intercedit inter hunc dialogum et Phaedrum non tantum est, quantum primo adspectu credideris, immo vero, quae in Phaedone de animo docentur, accuratius rem consideranti necessario sequi videntur ex iis, quae in Phaedro magis adumbrata et inchoata, quam perfecta et absoluta legimus. Sic omnes virtutes et omnia, quae sive recte sive male aguntur in utroque dialogo ad solam rationem referuntur, cui irae et cupiditates impedimento sunt, nisi eis imperet easque coerceat. Sed multo magis discrepant, quae in Phaedone legimus, ab iis, quae in rep. hac de re exponuntur, ubi non modo irae et cupiditates rursus animo tribuuntur, totusque tripartitus animus immortalis dicitur (ut infra demonstrabimus): verum etiam unaquaeque animi pars virtutis particeps est, neque sola φρόνησις omnes reliquas virtutes complectitur. Justitia in rep. primas partes agit et reliquarum trium virtutum et trium animi partium consensum et concentum efficit, ita ut differentia illa et diversitas (dualismus) inter rationem et temeritatem in Phaedone statuta et graviter pressa penitus sublata esse videatur. Jam hoc discrimen tantum est, ut iam per se probabile sit, plurimos dialogos a Platone inter Phaedonem et remp. scriptos fuisse, in quibus paullatim sententiam suam in Phaedone prolatam mutaret eamque redderet talem, qualis in libr. de rep. exhibetur. Ac re vera repperisse nobis videmur nonnullos dialogos, qui medium talem locum inter Phaedonem et remp. teneant, in quibus, et de animi partibus, et de ideis doctrinam ita comparatam esse mihi persuasi, vix ut ante scriptum Phaedonem litteris mandati esse possint.

Ac primum quidem quod idearum doctrinam attinet, nonnulli dialogi inter Phaedonem et remp. intercedere videntur, qui consequentia ex iis, quae in Phaedro et Phaedone explicata sunt, contineant eaque et confirment et corrigant. Postquam in Phaedone expositum est, omnem scientiam in idearum con-

templatione versari, ideoque notiones universales nobis insitas et innatas esse, quas in cogitando reminiscamur, in sensuum autem perceptione nihil omnino veri inesse, immo rationem humanam ita illis conturbari, ut verum nullo modo intellegere possit; in Theaeteto eorum sententia inquiritur, qui omnem scientiam in solis visis et opinione inesse volebant. Quod si verum esset, necessario idearum doctrina ad nihilum recideret. Itaque Theaetus negativa quasi instantia est contra sumtionem illam, qua ideas re vera esse, statuerat. Illorum argumenta etsi subtilissima disputatione refutare studeat, tamen iam illud concedere coactus esse videtur, ex solis notionibus omni experientia destitutis certam ac firmam scientiam oriri non posse, immo ideis utendum esse ad singulas res sensibus perceptas, quantum fieri possit, cognoscendas. Quare Plato diserte concedit, rationem humanam corporis sensibus, quos una cum rebus illis subjectis in Phaedone plane contemnendos esse duxerat, quum nimirum in abstrahendo avocandoque utique animo a rebus sensibusque corporeis unam ac supremam salutem inesse putaret:[16]) iam concedit igitur Plato, corporis sensibus tanquam instrumentis ad certam scientiam comparandam sane utendum esse (cf. Theaet. p. 184 C. D.). Itaque et de via ac ratione, qua homines notionum animis a priori inhaerentium sibi conscii fiant (distinguendo ἕξιν καὶ κτῆσιν ἐπιστήμης) disputat et de erroris origine, quem totum in Phaedone in sensus et perceptiones per eos factas transtulerat, ita disserit, ut in animo ipso, nimirum in idearum sive notionum immutatione quadam eum versari, iam facile largiatur. Itaque ut res sensibus perceptas ratione recte comprehendamus, differentias specificas utique cognoscendas esse, Plato iam consulto urgere videtur (cf. Theaet. p. 208 A. sqq.), quum antea universalia sola sive ideas respici voluisset.

Ubi in Theaeto Plato argumento ex homine cognoscente sive e subjecto ducto ostendit, inter rationem et sensuum perceptionem consistere non posse talem differentiam, ut alteram altera excludat, qualem exstare in Phaedone voluerat, iam in Sophista altero argumento, e re ipsa cogitioni subjecta sive, ut nunc dicimus, ex objecto i. e. secundum Platonem ex idearum natura petito, idem efficere conatur. Ostendit enim universalia sive ideas, quas propter simplicitatem suam nullis subjectas esse mutationibus suumque statum semper obtinere in Phadone voluerat, ita, ut contraria contrariam excluderet vel subverteret: — has igitur ideas in Sophista motum admittere,

---

16) Itaque in solo Phaedone Platonem comparationem σώματος cum σήματι probare Zeller. l. l. 2, 557 a 2 recte an.

immo in se ipsam diversitatem recipere posse, ut duas contrarias naturas, quas *ταὐτὸν καὶ θάτερόν* vocat, in se conciocatas habeant, contra Eleaticorum sententiam acerrime defendit. Quod autem dicunt, in Sophista idearum existentiam a Platone probari et demonstrari, id ut concedamus, nullo modo a nobis impetrare possumus. Argumentatur enim Plato ex eorum mente ac principiis, qui quaecunque sint eadem etiam sensibus contrectari posse existimant. Concludit ibi ex rerum corporearum existentia, etiam extare necesse esse, quae sensibus non cernantur nec percipiantur. Quod quantum abhorreat a Platonicis principiis, non est, cur longius exponamus. Non semel Plato asseverat, existentiam idearum sibi omnium esse primam ac certissimam. In Phaedone certe, ubi certissime animi immortalitatem asseverare vult, animum eadem necessitate, qua ideae sint, immortalem esse dicit.[17])

Semper Platoni constabat, ideas re vera esse, et res sensibus subjectas consistere et cognosci non posse nisi participatione quadam idearum. Cum vero res singulas non iam plane contemnendas, immo vero vel vilissimas ratione comprehendendas esse censuisset, facere non potuit, quin (in Parmenide) qua tandem ratione res singulares et corporeas idearum participes esse possent, subtilius quaereret et omnium rerum vel vilissimarum ideas exstare statueret, quas in Phaedone universalium tantum notionum velut pulchri, iusti, boni esse censuerat. Quo facto iure iam differentiam illam gravem inter rationem et temeritatem in Phaedone statutam, si non penitus sustulisse, at certe aliquanto minuisse censendus esse videtur. Reliquum erat, ut ostenderet, re vera ideas inhaerere quasi rebus corporeis, ideoque ex iis elici cognoscique posse. Quod quidem in Symposio ita fecit, ut hominem recte rebus corporeis utentem ab iisque proficiscentem paullatim altius a singula re ad speciem, a specie ad genus ascendere et denique ad abstractam notionem sive ideam pulchri pervenire posse, doceret, ita ut iam easdem

[17]) Quae ubi scripsi, tandem aliquando mihi contigit, ut Bonitzii studia Platonica inspicerem, ubi rectissime virum egregium iam hac de re monuisse, vidi. Totam in Sophista argumentationem niti praecipue iam antea sumta ac posita idearum doctrina, doctissime demonstrat (Bonitz. Platon. Studien Hft. II. Wien 1860 p. 53 a. 10 p. 76 et 57), quod nostra quidem sententia in omnes dialogos, in quibus ideae commemorantur, cadit. Vellem indicasset vir d., in quo tandem dialogo Plato idearum doctrinam probaret. Certe in Phaedone minime inest nova idearum probatio (Neubegründung), ut Michelis (l. l. II, p. 56 sq. et p. 230) putat. Ibi enim Plato id tantum demonstrat, nos ante hanc vitam sempiternas ideas spectavisse, sed ideas esse, pro certissimo philosophiae principio sumit. cf. Phaed. 100 B.

res corporeas eosdemque sensus, quos in Phaedone tanquam omnis erroris ac pravitatis causas plane spernendos esse duxerat, gradus quasi atque adjutores esse vellet animo in ideis sempiternis contemplandis. [18])

Postquam igitur Plato hac ratione non modo universalia illa, velut pulchrum, iustum, magnum cet., quae sola in Phaedone ideas intellexit, verum etiam, et omnium supremas et maxime universales notitias, sine quibus nec intellegi quidquam nec disputari potest, velut Ens, Non-Ens, motum, statum, identitatem, diversitatem, et rerum vel minutissimarum ideas esse statuit; iam illud fecisse censendus est, quod in Phaedone (p. 101 D. E. p. 107) postulaverat, nimirum ut et consequentia ex illa idearum sumtione investigarentur, et theseos ipsius, magis universalibus notionibus sive ideis anquirendis, ratio daretur.

Similiter in iisdem dialogis Platonis de animo sententia paullatim mutari et differentia inter rationem et iras libidinesque minui videtur. Jam in Theaeteto erroris originem ex animo ipso repeti, supra ostendimus. Ceterum equidem nullum locum inveni, qui nos ψυχήν solam mentem intellegere cogatur. In Sophista vero, ubi de animorum purgatione sermo est (p. 228 sqq.), iam necessario ψυχή animus tripartitus intellegendus est. Nam in animo inesse dicuntur opiniones, cupiditates, iram, voluptates, rationem, aegritudines ac dolorem: inter se diversa et secum pugnantia. Vides igitur, sublatam esse illam animi aeternam et indissolubilem simplicitatem. In consensu ac concentu omnium harum animi affectionum valetudo ac formositas animi cernitur. Atque cum pravitas animi cum morbo, ignorantia cum deformitate corporis comparentur, inde necessario consequi putamus, ut, velut corpus, in quo morbi et valetudo versantur, et forma, in qua pulchritudo cernitur, separari a sese non possunt: ita etiam in animo irae cupiditatesque, in quibus coercendis virtus cernitur, et ratio, cuius est, illis temperare et modum imponere ideoque concentum inter diversos animi status efficere, re vera inseparabiles sint. Quod sciens Plato in Sophista, necne sic statuerit, nunc quaerere non attinet. Id vero perspicuum est, praeparari his ita statutis Symposium ac Philebum, qui dialogi quum, quae in Sophista significata et inchoata sunt, multo diligentius persequantur viam munire censendi sunt ad eam doc-

---

18) Verbo quidem (id tantum Michelio (II, p. 56 et 252) concedimus), non re jam in Phaedone ideae rebus inhaerent. Singulae res comparantur cum idea tanquam cum res externa et αὐτὸ τὸ μέγεθος distinguitur a τῷ μεγέθει ἐν ἡμῖν. Singularum rerum ideae nondum memorantur. Ignis est id, quod est, caloris, non ignis ideâ.

trinam de virtutibus et animi partibus excolendam, quam Plato in rep. exposuit.

Quantum enim distet Symposium a Phaedone, iam supra significavimus. In Phaedone res corporeas ac sensus omnino sperni a philosopho docetur. In Symposio eorum ope et auxilio animus paullatim ad idearum contemplationem evehitur. In Phaedone una salus cernitur in avocando animo a corpore, neque haec vita vitabilis esse videtur. Itaque virtus, quae in sola *φρονήσει* consistere dicitur, non sui ipsius causa expetenda est, sed eo tantum consilio, ut post mortem beati simus. In Symposio ostenditur, iam in hac vita aliquatenus summum bonum expetendum esse neque terrestrem vitam prorsus contemnendam. Amor cupiditas pulchri et boni vocatur. Sensus et res corporeae non omni modo mala esse, neque necessario mentem conturbari et ab ideis contemplandis abducere videntur. Itaque cupiditas iam in Symposio necessario in animo inest, quod iam per se probabile est, quia hic dialogus medium locum tenet inter Sophistam et Philebum. Quod discrimen inter Phaedonem et Symposium mihi quidem tantum esse videtur, ut prorsus non intellegamus, qui Susemihl. (l. l. II, p. 461) illud re vera consistere, negare potuerit. In Symposio non modo quid philosopho fugiendum sit, ostenditur, sed quid expetendum sit, iam adumbratur, quod Philebus et resp. diligentius persequuntur. Ut igitur Philebus optime Symposium sequi et excipere, ita a Phaedone distare videtur, ut hic nullo modo eum locum retinere posse videatur, quem ei vulgo inter Symposium et Philebum assignant. [19]) Aperte enim et diserte in Philebo demonstratur, cupiditatem in corpore inesse non posse, immo veram originem ex animo corporis vacuitatem sentiente capere, [20]) corpus autem ansam tantum et occasionem cupiendi praebere. Quum igitur subtilius quaeritur, quid in hac vita expetendum vel qualis vitae ratio ineunda sit: nec simpliciter voluptates respuuntur aut condemnantur, nec vita, quae sola ratione ac cogitatione contineatur, unice optanda et vitabilis videtur: immo mediam quandam vitam esse capiundam, quippe quae sola hominem beatum reddere possit, diserte demonstratur. Optimam enim vitam necessario esse *ἱκανὸν*, *τέλειον* et *αἱρετὸν πᾶσιν*,

---

[19]) Non satis perspicere possumus, cur, Susemihlio iudice (II, p. 57), Philebus, quod ad doctrinam de animo attinet, optime Phaedonem sequi possit.

[20]) cf. Phileb. p. 35 C.: *σώματος ἐπιθυμίαν οὔ φησιν ἡμῖν οὗτος ὁ λόγας γίγνεθαι.* p. 40 C.: *εἰσὶ δὴ ψευδεῖς ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡδοναί. οὐκοῦν τὸ μὲν ἐπιθυμοῦν ἦν ἡ ψυχή.*

quae omnia in ea tantum vita insint, quae rationem cum voluptatibus coniunctam habeat. Longa igitur ac subtilissima disputatione Plato Anthistenis (cf. Susemihl. II, p. 34 s. 719) rationem refutare studet, qui in sola animi a dolore vacatione omnem voluptatem sitam esse ratus, ipsam fere sustulerit. Atque quod ipse olim in Phaedone fecerat, id nunc ne fiat magnopere cavendum esse dicit. Nimirum Plato ipse in Phaedone, quod tunc in Antisthene vituperat, maximas vehementissimasque voluptqtes respiciens eas soli corpori ascripserat ideoque prorsus philosopho inutiles et perniciosas existimaverat (cf. Phileb. 44 C. D.). Itaque iure etiam in Philebo aliqua ex parte Antisthenem socium sibi adsciscit ad eos refellendos, qui in voluptatibus solis summum bonum cernunt (cf. Phileb. 44 E.). Nam suam de voluptatibus in Phaedone prolatam sententiam ita retinet et servat, ut, admissis veris ac meris animi voluptatibus, corporis tantum easque vehementissimas cupiditates et voluptates homine bene morato, inprimis philosopho indignissimas iudicet. Denique novis dialecticis principiis positis, quomodo substantia, salva eius unitate, plures diversas qualitates admittere, sive qui τὸ ἓν καὶ πολλά coniuncta esse possint, ostendit. Modo enim et harmonia et symmetria diversas species ad notionis unitatem coniungi posse docet. Sic iam via patefacta esse videtur ad illam doctrinam formandam, qua diversas inter se u n i u s animi partes sive affectiones aliquatenus iustitiae vi ac natura ita consociari posse doceatur, ut concentum inter se et consensum efficiant.

III.

In libris de republica non iam prudentia inter virtutes principatum tenet, sed iustitia primas partes agit, quae ut facilius indagetur et investigetur, Plato Socratem civitatem oratione fingentem facit. Sic a civitate proficiscens Plato inductione utitur, qua a rebus datis sive a singulis ad principium paullatim ascendit. Partim enim tres illos ordines, ex quibus optimam civitatem constare vult, re vera praeformatas in Graecis civitatibus offendebat (cf. C. F. Hermann Gesammelte Abhandlungen p. 144 sq.), partim haec distributio in tres ordines necessario sequebatur ex eo axiomate, quod fons ac caput Platonicae civitatis existimandum est. Nam suo quemque proprio munere fungi neque aliena facere (πολυπραγμονεῖν), suprema secundum Platonem lex est, qua civitas recte consistere possit, quod aperte pronuntiavit

p. 433 A. his verbis: *ἐθέμεθα δὲ δήπου καὶ πολλάκις εἰρήκαμεν, ὅτι ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη.* Omnia enim negotia, quae civibus subeunda sunt, tribus principalibus muneribus sive generibus necessario subjecta sunt. Primum opus est rectoribus ac communi omnium civium saluti consulentibus sive sapientia; neque carere potest recte temperata civitas iis civibus, qui et fines contra hostes defendant et ne leges a civibus violentur, custodiant, quo munere non fungi possunt nisi fortitudine et animo excellentes. Nec non sint necesse est, qui curent naturale corporis desiderium, qui cibos, vestes, ceteras res comparent, quae ad vitam sint utique necessariae. Quibus negotiis qui operam dant, quum facillime eo adduci possint, ut immoderate libidinibus indulgeant, faciendum est, ut eorum cupiditatibus, quae natura sint insatiabiles, finis ac modus imponatur. Quod fieri non potest nisi temperantia. Haec tria quasi elementa civitatis secundum Platonem aequo et pari iure utuntur; omnia enim tria aeque necessaria sunt, neque aliud alii subvertere licet. Atqui cum Plato diserte non semel dicat, sua quemque natura civem ita moratum esse, ut hujus aut illius ordinis sit (cf. rep. 4, 433 A, 434 A. et saepius); hominum natura trifaria esse necessario iudicanda erat, quod rursus explicari non poterat nisi animo simili modo tripartito. A civitatis ordinibus profectus Plato de animi partibus eo tantum consilio anquirere instituit, ut psychologicis argumentis suam de civitate sententiam fulcire et firmare posset. Itaque ratio ac cupiditas non iam toto coelo sibi oppositae esse poterant et inferiores partes, quas in Phaedone omnino ab animo exclusas fuisse vidimus, denuo in animum ipsum recipiendae erant. Ubi igitur Plato intellexit, civitatis in tres ordines divisae causam non aliunde repetendam esse nisi ex simili animi partitione: tum demum animus num re vera tripartitus esset, dialecticis argumentis usus quaerere coepit. Etenim si civium in tres partes distributio recte stare possit, posita sit necesse est in pari animi partitione. Dixerit quispiam, civitatis partitionem suspensam esse ab animi divisione. At Plato ex contrario rationem conclusit. Unde intellegitur, cur in rep. aeque atque in Phaedro in universa hac de animi partibus quaestione magis philosophia moralis respiciatur, quam psychologia, sui ipsius causa nondum a Platone exculta. Quare *φρόνησις* et sapientia, quum de propria primi ordinis virtute disputatur (4, 433 C. D.), paene eaedem esse videntur. Quare in secunda animi parte magis fortitudinis, quam irae notio premitur, quum *τῷ τοῦ πολεμικοῦ εἴδει* respondeat. Unde explicari potest, cur Plato non prorsus sibi

constare potuerit in virtutibus derivandis. Quare quo iure vulgo civitatis imaginem a Platone ad unius hominis exemplar fictam esse volunt: hominis animum in tales partes partitum esse, quae civium ordinibus responderent, eodem iure recte contenderis.

Notio animi apud Platonem semper eadem est. Etiam in rep. animus definitur causa sive principium vivendi (cf. rep. 4, 445 A. B. et Crat. 399 D. E.: ψυχὴ αἴτιόν ἐστι τοῦ ζῆν τῷ σώματι). Quam Platonis definitionem etiam Aristoteles affert top. 6, p. 140 b. 3.: καὶ γὰρ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινοῦν ψυχή, καθάπερ Πλάτων ὥρισται. Sic in I. rep. libr. vivere animi munus esse dicitur, ejusque virtus iustitia, qua optime munere suo fungi possit. Sed hoc loco notio vivendi iam latius patet, quam in Phaedone, ubi vivere ac cogitare idem paene valent. Quare in Phaedone prudentia, in rep. iustitia principatum inter virtutes obtinet. Jam in I. libr. significatur, iustitia animum sibi ipsi congruentem fieri eaque sola ad recte agendum idoneum. Partitum igitur esse animum neque simplicem, ut in Phaedone, et iustitiae esse, diversas partes inter se consentientes facere, iam ex hoc loco apparet (rep. I, p. 332 sqq.). Simplicitatem autem ac unitatem animi, ut Plato in rep. utique necessariam esse, sicut in Phaedone, statuerit, tantum abest, ut aperte ac libere fateatur, se nescire, quomodo fieri possit, ut una eademque animi substantia diversissimas in se affectiones contineat.

Platonis de animo inquisitio in rep. inde proficiscitur, quod iustum hominem, si iustitiam spectemus, nihilo diversum esse ab iusta civitate dicit. In civitate antea docuerat iustitia consistere in οἰκειοπραγίᾳ trium ordinum, et temperantiam, fortitudinem, sapientiam certis condicionibus singulorum civium contineri. Unde necessario sequitur, ut etiam in animo eorum tres similes partes insint, quarum eaedem conditiones et status easdem virtutes efficiant. Jam igitur, pergit Plato, quaerendum esse, utrum re vera illae III. partes, quibus optimam civitatem constare statuerat, in singulo animo insint, necne. Quae igitur antea hac de re docuerat, ea aut non satis recte aut non satis certe demonstrata ei videntur. Ac fortasse eo ad novam de hac re inquisitionem instituendam adductus est, quod se in duobus dialogis plane contrarias sententias protulisse, tunc autem, ut, unde III. civium ordines explicaret, haberet, tertium doctrinam de animo paullo aliter formandam esse intellexit. Itaque non semel quasi dedita opera monet, difficillimam esse hanc quaestionem, nec hominis ratione atque acumine ad certam finem adduci posse; tamen esse acuratissime tractandam. Nam in hac

doctrina fundamentum praeformatae iam civitatis ponendum erat. Qua ex re illud explicari potest, quod Plato diserte dicit, adstringendam esse hanc inquisitionem ad propositum i. e. ad civitatis conditae explicationem. Id tantum agebat, ut tres illas affectiones in animo investigaret, easque inter se diversas esse demonstraret. Itaque non tanti fuit, quaestionem mere psychologicam movere et diiudicare, sitne animus re partitus, an sola cogitatione. Qua de re quid Plato sensisse videatur, tamen infra paucis explicabimus.

Summa disputationis in eo est, ut quaeratur (4, p. 436 A. sqq.), utrum tribus muneribus τοῦ μανθάνειν, θυμοῦσθαι et ἐπιθυμεῖσθαι tribus separatis partibus vel affectionibus, an universo animo fungamur. Hoc caput est illius inquisitionis, quam difficillimam esse, Plato etiam atque etiam monet. Et ad eam decernendam dialecticis utitur principiis.

Ab hac propositione proficiscitur: Nullo modo eandem rem eodem tempore eadem ratione contraria nec facere nec pati posse. Quod quidem principium, quod nunc contradictionis vocant, certis argumentis demonstrari non potest. Itaque Plato exemplis id illustrare conatur. Si homo, inquit, qui stat, manus ac caput movet, dici non possumus, eundem hominem simul et stare et moveri, sed dicendum est, aliquid ejus moveri, aliud quid stare. Item si turbo, qui uno eodemque loco manet, simul in orbem circumagitur, dicere non licet, eandem rem eodem tempore eademque ratione et in eodem statu manere et moveri, sed potius, quum duobus modis turbo moveri possit et in orbem et in rectum: ille altera ratione stare, altera moveri dicendus est. Atque cum ejusmodi res simul et in orbem circumferuntur et a recta linea declinantur, tum demum omnino moveri, nulloque modo stare recte dici possunt. Quae exempla si Plato diligentius persequutus esset, necessario collegisset, ejusmodi diversas actiones vel status tamen simul uni eidemque subjecto vel substantiae inhaerere posse.

Jam altera quaestionis pars in eo versatur, ut diversas esse animi facultates illustretur. Argumentatio hunc fere in modum procedit: Cupiditates natura sua semper ac necessario eo tendunt, ut omnibus ungulis, nullo modo adhibito, id, quod cupiunt, appetere studeant. Hominem vero saepe animadvertimus cupiditatibus obsistere easque coercere, ut, quod concupiscant, assequi non possint. Hae duae actiones toto coelo inter se distant et diversae sunt, ut velle et nolle, permittere et vetare, affirmare et negare. Nam animus hominis sitientis, quatenus siti affectus est, bibere utique cupit, idque solum agit, ut bibat; iubet quasi hominem bibere. Quodsi igitur nihilo

minus homo non bibit, et bibendi cupiditatem retinet neque bibere permittit, necessario quod a bibendo avocat aliud quid est, quam cupiditas ab eaque diversum secundum contradictionis principium. Ergo est aliquid in animo bibere concupiscens, et aliud quid ab illo diversum quin id fiat impediens. Eodem modo in omnibus aliis cupiditatibus duae in animo actiones distinguendae sunt, quarum altera fit per affectus et morbos animi (p. 439 D.; διά παθημάτων καὶ νοσημάτων), altera per ratiocinationem (ἐκ λογισμοῦ): Hae igitur sunt duae diversae animi partes: rationalis pars, mens, cujus ope animus cogitare potest et ratiocinari (τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικόν) et cupiditas sive appetitus, cujus ope animus amat (ἐρᾷ) sitit, esurit, denique concupiscit (cf. 440). Ab hac animi partitione, qua τὸ λογιστικὸν μέρος opponatur τῷ ἀλογίστῳ, plerique Platonem profecti esse putant. Mediam enim animi partem, qui θυμός vocatur, irrationalis partis speciem et eo tantum consilio a Platone additam esse, ut diversitas inter rationalem et irrationalem aliquanto minueretur. Atqui illud θυμοειδὲς εἶδος illi differentiae minuendae inservire, a Platone ne verbo quidem significatum est, quamvis re vera medium locum inter extremas partes obtineat. Plato si differentiam illam minuendam esse sensisset, ideoque mediam partem statuisset, id profecto diserte pronuntiasset. Contra autem τὸν θυμόν non partem sive speciem cupiditatis, sed tertiam partem ab illis diversissimam natura sua esse, immo ad rationalis partis indolem proprius accedere, quam ad cupiditatem, id Plato diserte asseverat et demonstrat. Primum igitur ejus munera diversa esse ab cupiditate ostendit et consulto negat, τὸ τοῦ θυμοῦ καὶ ᾧ θυμούμεθα ὁμοφυὲς εἶναι τῷ ἐπιθυμητικῷ (p. 439 E.—441 C.). Exemplum affert, quo quem, quum cadavera videret, ea simul et contemplari cupiisse et taedio affectum fuisse et videre noluisse, narrat. Hoc modo secum ipse pugnabat, donec tandem cupiditate impulsus oculos subito apperiebat, accurrebat illorumque aspectu pascebatur. Quo ex exemplo colligit, interdum τὴν ὀργήν sive τὸν θυμόν et cupiditates tanquam res contrarias secum pugnare. Tum saepe usu venire ostendit, ut homo cupiditatibus victus iisque indulgere coactus sibi ipse male dicat et contra id, quod se quasi vinculis constrictum teneat, vociferetur. Tum igitur, cum pugna ac dissensio inter rationem et cupiditates exorta sit, τὸν θυμόν illius socium et amicum esse, neque quemquam, si θυμόν habeat, rationi, cum cupiditates coerceat, adversari posse. Deinde, ait Plato, si quis iniuriam se fecisse putet, quanto generosiore sit animo, tanto minus eum irasci ei, qui se iusta poena afficiat, h. e. ejus θυμός non expergiscitur neque suscitatur. Quodsi

autem iniuria se affectum esse putet, effervescere τὸν θυμόν neque prius acquiescere, quam aut assequutus sit, quod concupiscat, aut a ratione sedatus et ab impetu revocatus, velut canis a pastore et civitatis custodes a gubernatoribus. Ergo ὁ θυμός non est species sive pars τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, immo arma gerere dicitur rationis commodo ejusque iussu contra cupiditatem. Num igitur rationis pars recte vocari possit? (λογιστικοῦ τι εἶδος). Est sane natura sua et indole socius rationalis partis (τὸ θυμοειδὲς-ἐπίκουρον ὂν τῷ λογιστικῷ φύσει), at tamen tertia pars per se ab utraque ceterorum diversa sit necesse est. Etenim iam in infantium animis ὁ θυμός inest, quum rationis plerique aetate iam provecti, nonnulli nunquam participes fiant. Etiam beluae ratione destitutae τῷ θυμῷ praeditae sunt. Ergo diversus sit ὁ θυμός a τῷ λογιστικῷ necesse est, recteque Homerus Ulixis rationem, quae quid sit melius peiusve diiudicet, objurgantem facit id, quod sine ratione irascitur (τὸ ἀλογίστως θυμούμενον). Vides igitur, Platonem tantum abfuisse, ut τὸν θυμόν una cum cupiditatibus rationi opponeret, ut potius, num re vera a rationali animi facultate diversus sit, quaerendum esse censeret. Atque quum cupiditates natura sua diversissimas rationi esse exposuisset, velut affirmationem negationi, τὸν θυμόν sine ratione saepe extare posse tantum ostendit, quamvis ceterum sit illius simillimus. Quo igitur propius accedere videtur ad rationis naturam, eo longius abhorret ab cupiditatis indole, ut nullo modo audiendi esse videantur, qui τὸν θυμόν partem τοῦ ἐπιθυμητικοῦ esse volunt.

Ubi Plato easdem tres partes, quas in civitate, etiam in animo inesse demonstravit, etiam animi virtutes eodem modo ex animi partibus derivandas esse colligit, quo civitatis virtutes ex singulis ordinibus (cf. 4 p. 441 D. sqq.) Plato in virtutibus definiendis praecipue notionem sui faciendi sive οἰκειοπραγίαν presserat. Huc igitur etiam animi virtutes referuntur. Cuius in animo suum quaeque pars proprium munus expleat, eum, dicit Plato, suum facere et iustum esse. Rationis est, regnare et universo animo consulere; τοῦ θυμοειδοῦς est, rationi obediens esse et foederatum. Quas partes, ut consensum inter se efficiant, μουσικήν et γυμναστικήν recte colere et exercere oportet. Sic educatae et doctae ambae praesunt ei parti, quae latissime in animo patet, et natura sua quam maxime insatiabilis est, τῷ ἐπιθυμητικῷ[21]). Atque illud magnopere cavendum est, ne pars

---

21) καί τούτω δὴ οὕτω τραφέντε—προστατήσετον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον.

appetens, corporis voluptatibus impleta et aliena faciens, illas partes, quibus obtemperare debeat, opprimere et coercere conetur itaque rectum animi statum omnino pervertat. Rursus igitur ratio atque ira una opponuntur cupiditati, quam una cum ira sub uno genere Plato neutiquam complectitur.

Jam singularum partium virtutes definiuntur. Ambae superiores partes universi animi et corporis saluti optime prospicient, altera pars consulens, altera propugnans, rationi obediens ejusque iussa exsequens. Fortitudo igitur in τῷ θυμοειδεῖ sedem habet et in eo cernitur, ut, quae a ratione sibi tanquam formidolosa tradita sint, tam adversis quam secundis rebus memoria custodiat recteque servet. Sapientia vero in ea animi parte est, quae τῷ θυμῷ imperat et quid sit metuendum, quid minus decernit et scientiam tenet earum rerum, quae et universo animo et singulis partibus utiles sint ac salubres. Temperans denique is dicitur, cujus in animo omnes tres partes amicitia et consensione inter se coniunctae sint. In eo enim temperantia consistit, ut pars quae imperet et quae regantur in eo consentiunt, rationem imperare, iras et cupiditates obedire decere. Comparatione inter animi et civitatis partes instituta factum esse videtur, ut Plato in virtutibus definiendis et derivandis non omnino sibi constaret. Nimirum notionem τὰ ἑαυτοῦ πράττειν non satis subtiliter et accurate persecutus esse videtur. Cupiditas enim est natura sua quam maxime insatiabilis divitiarum (φύσει ἀπληστότατον χρημάτων). Ergo suo munere fungitur, quum ultra omnem modum divitias appetit. Nihil enim in ipsa cupiditate inest, quo se ipsa coercere possit, nullum habet in se cupiendi proprium terminum, quem excedere non liceat. Sane Plato non soli ἐπιθυμητικῷ temperantiam attribuit, sed omnium partium consensu, τῇ ξυμφωνίᾳ et τῷ ὁμοδοξεῖν eam contineri vult. At appetitus, quoad naturam suam sequitur i. e. suo munere fungitur, ut ratio sibi imperet, assentiri nullo modo potest. Ratio sola et per se solam immodicae et effrenatae cupiditati modum finemque imponere potest. Nam, ut est in mytho (in libr. IX. p. 576 C), quando ratio dormitat, cupiditas, omni temperatione ac verecundia destituta, omnia facere audet sibique, nullo adhibito modo, indulget, quoniam tum libere naturam suam sequi potest. Neque ὁ θυμός, qui natura et indole semper praeceps feratur, quum, iniuria accepta, impetu ac fervore animi agitatur, in officio retineri potest nisi sola ratione. Atque fortitudo, quae in rerum timendarum et non timendarum scientia cernitur, necessario proficiscitur a mente et ratione, quae una, certo modo ac termino statuendo, efficere potest, ut impetus et fervor animi, in quo ὁ θυμός cernitur, fortitudo, qualem Plato eam esse vult,

evadat. Itaque, si verum quaerimus, fortitudo ac temperantia ex rationali parte originem ducunt et ad rationem, quae iram ac cupiditates recte dirigat vel coerceat, referendae sunt. Pari igitur modo atque in Phaedro discrimen, quod inter τὸν θυμὸν et τὸ ἐπιθυμητικόν intercedit, in ipsa ratione inesse videtur, ita ut ejus quasi diversae affectiones sint. In civitate longe aliter res se habet. Ibi enim uniuscujusque ordinis et civis totus tripartitus animus est, ea tantum differentia, ut in singulis ordinibus et civibus una pars duabus aliis potior sit. Quare inde in civitate virtutum distributio recte repeti poterat. Quare fieri potest, ut cives interdum alio ordine alium commutent. Etenim trium animi partium ratio eadem semper in uno homine sit, non necesse est, sed et melior et peior reddi potest. Quodsi igitur Plato, sibi omnino constans, missa comparatione cum civilibus ordinibus, notionem sui faciendi accuratius persequutus esset, fieri non potuisset, quin omnes virtutes in sola ratione sitas et ex ea repetendas esse intellexisset. Quod quidem Aristoteles, cuius ethices eandem notionem (τὸ οἰκεῖον, ἴδιον) fundamentum esse, notissimum est, rectissime vidit. Concessit certe, etiam τὸ ἐπιθυμητικόν, quatenus rationis praeceptis pareat, eatenus necessario rationis participem esse (Eth. Nic. I. cp. 13 fin.). Etenim si fortitudo proprie et praecipue in τῷ θυμῷ sita esset, etiam beluis necessario conveniret. Quod etiam Plato iam aliquatenus sensisse videtur, quum postea (IX. cp. XII.) τὸ ἐπιθυμητικόν et τὸ θυμοειδὲς θηριώδη μέρη, rationalem vero partem τὸν ἔντος ἄνθρωπον vocet. Justitia denique efficit, ut suo quaeque pars proprio munere fungatur. Justitiae natura consistit in modo, qui pulcherrimum cum totius Platonis philosophiae tum Ethices fundamentum est. Nec iustitia non distat aliquanto a temperantia. Justitia enim etiam rationi modus quidam proponitur. Ne rationi quidem, inferiorum animi partium nulla ratione habita, modum excedere licet; alioquin enim concentus animi partium tolleretur. Justitia ratio sibi ipse finem ac terminum proponit. Temperantia fit, ut utraque inferior pars rationi obediat; at iustitia efficitur, ut omnes partes sua faciant. Rationis non tantum est, imperare ceteris partibus easque coercere, sed recte eas regere, neque tantum suae ipsius, sed totius animi commodo consulere, velut rectores in civitate non simpliciter imperare sed recte imperare decet, ita ut non suum solum commodum, sed totius civitatis persequantur. Atque hoc fit iustitia.

Sic igitur, si verum quaerimus, iam apud Platonem omnia, quae recte aguntur, a rationali animi parte suspensa esse videntur.

Justitia sic definita, etiam virtutes, quales in civitate cer-

nuntur, accuratius explicari possunt. Quum enim antea iustitia in externa tantum trium ordinum consensione et in uniuscujusque civis οἰκειοπραγίᾳ posita esse videretur, nunc iam repetitur ex animi partium concentu ac consensu, quo fit, ut hic homo hoc negotium suscipiat et hujus aut illius ordinis sit. Quare simul efficitur, ut homo, sic affectus ac moratus, diversas animi affectiones inter se concinentes ac congruentes faciat, ideoque ex multis quasi unus fiat. Vinculum igitur iustitia est, quo singulae animi partes tanquam unius naturae fines et terminos pulcherrimo concentu ita coniungantur, ut iam unam naturam efficiant. Unde colligi licet, Platonem animi naturam sive substantiam re vera unam et individuam cogitasse et animo sibi finxisse. Quocum etiam illud stare videtur, quod saepius ὅλη ψυχή singulis ejus partibus opponitur (cf. 4, 44 B. 9, 577 E. 599 E. 591 B.). Praeterea iam supra ostendimus, exemplo turbinis, qui altera ratione moveretur, altera in eodem statu maneret, unam ac simplicem animi substantiam esse posse, quae in se diversae affectiones et actiones comprehendere posset, indicatum esse. Atque idem effici potest ex imagine, qua in IX libr. tres animi partes tribus ζώοις comparantur, quae ita coniuncta sint, ut aliquo modo in unam naturam concreta esse dici possint. Atque quod certissimis verbis pronuntiatur p. 588 D.: σύναπτε τοίνυν αὐτὰ εἰς ἓν τρία ὄντα ab illo utique distinguendum est, quod postea homo unum animal videri dicitur (p. 588 E.: ἓν ζῷον φαίνεσθαι, ἄνθρωπον), ubi unitas non vera est, sed duo sunt membra vel elementa inter se diversa et discreta, inclusus animus et includens forma sive corpus (ἔλυτρον). Quodsi Plato hac ratione animi unitatem ac simplicitatem graviter premere et re vera unam tantum virtutem statuere videtur (cf. 4, 445 C.: ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς): iam quaestio oritur, quomodo cum unitate partium diversitas consociari possit et utrum animus re ipsa sit tripartitus, an sola cogitatione. Qua cum quaestione arctissime altera cohaeret, sitne universus animus secundum Platonem immortalis, an rationalis sola pars. Priusquam autem hac de re diiudicemus, ea consuluisse iuvabit, quae de animi partibus in IX reip. libr. leguntur.

Quo in libro primum (p. 580 D.—581 E.) in animi tripartitione voluptatum tripartitio niti dicitur, et singulae animi partes novis attributis describuntur. Sic τὸ ἐπιθυμητικόν, quod nomen non omnem ejus naturam et varietatem complectatur, accuratius ita depingitur, ut amans quaestus ac divitiarum dicatur; τὸ θυμοειδές vero victoriae et honoris cupidum esse dicitur; invidia ei tribuitur propter honoris appetentiam, vis propter

victoriae studium, ira propter indignationem, sine ratione et iudicio omnia concupiscere narratur. Pars autem, qua cogitamus, quae est natura studiosissima atque appetentissima veritatis, neque de bonorum possessione, nec de honore laborat, scientiae et sapientiae studiosa est. Praeterea Plato in IX. libr. imagine utitur, qua animi partes earumque munera copiosius describat, quae non longe distat a Phaedri mytho. Utraque enim inferior animi pars cum animali comparatur. Ac primum ea pars, in qua sunt cupiditates, similis esse dicitur beluae, ex multis formis in unam naturam concretae, monstro vario multisque capitibus praedito, quae mutare et ex se regenerare possit. Τὸ θυμοειδὲς vero comparatur cum leone et ambae partes communi nomine θηριώδη μέρη vocantur. Quibus opponitur humana sive potius divina, optima i. e. rationalis pars sive ὁ ἔντος ἄνθρωπος. Has tres species vel formas Plato eum, qui cum Socrate disputat, in unam naturam coniungentem facit, coniunctamque externa hominis imagine sive specie cingentem, ut totum iam unum animal, homo esse videatur. Ita Plato non perfectum et absolutum animal, quale sit, nobis depingit, sed potius, ut scriptorem decet, quo modo factum sit, ostendit. Unde minime sequitur, ut Plato has partes, re vera primitus discretas, postea in unum coniunctas esse putaverit, ut alio tempore denuo a sese dirimi possint. Nam dedita opera earum unitatem premit. Quae igitur in animo cogitatione separari possunt, re autem inseparabiles sunt, ea Plato ita descripsit, quasi re vera et loco et tempore primitus discerpta fuissent. Atque quae partes vel species necessario unam notionem constituunt, eae hac imagine certo ordine in unam naturam coniunguntur, quasi antea separatae fuissent. Jam ratio, quae inter has partes intercedit, simili modo explicatur, quo supra in IV libr. Justus homo est, cujus interior homo principatum teneat, sibique reliquas partes obedientes faciat. Quum autem monstrum illud varium libere ultra modum evagari potest, intemperantia oritur; quum vero leonina pars, concentu turbato, ultra terminos ac modum progreditur, insolentia et importunitas, quum languet ac relaxatur, mollities et ignavia, quum in varii animalis potestate tenetur, adulatio et illiberalitas oriuntur. Quid multa? Id agendum est, ut humana, optima, divina humani animi pars, etiam reliquarum partium commodo et saluti, regnet.

Jam quaerendum videtur, quid tandem sint haec tria εἴδη, γένη, μέρη animi? Ac primum illud animadvertendum est, per μέρη Plato nondum meras animi facultates intellexisse. Animus est simpliciter principium vivendi, instrumentum, quo vivimus, id quod se ipse et omnia alia movet. Nondum enim distinctionem

illam inde ab Aristotele philosophis notissimam et usitatam inter potentiam sive facultatem agendi et actum ipsum (*δύναμιν* et *ἐνέργειαν*) fecit. *Τὸ λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές* simpliciter partes, species universi principii vivendi sunt, quo cogitamus, concupiscimus, irascimur. Neque igitur cum Brandisio (l. l. II. p. 408) diversas animi naturas (Seelenwesen) eas recte vocaveris, quasi iam Plato, ut Aristoteles, diversos animos sive *ψυχάς* distinxisset, velut *θρεπτικήν, αἰσθητικήν* cet. *ψυχάς*. Plato unum semper, eumque totum animum (*ὅλη ψυχή*) dicit, quo omnes ejus partes comprehendit. Nihilo minus in universum extremae animi partes comparari possunt cum facultatibus cogitandi et appetendi, quales in recentiore psychologia definiuntur. Attamen *τὸ λογιστικόν* minime ei respondet, quod nunc „Vorstellungsvermögen" dicimus sive imaginationi. Brandisius quidem l. l. 2. p. 402 haec: „Das Verhältniß des Eiferartigen (*θυμός*) zu den Vorstellungen findet sich nicht erörtert." Neque vero Plato imaginationis facultatem ne inferioribus quidem partibus omnino abiudicandam esse censet, quippe quae communis omnibus tribus sit. Certe imaginari in cupiendo, expetendo inest. *Τὸ λογιστικόν* igitur ea pars animi est, qua cogitamus, discimus, qua, certis finibus propositis, agimus et reliquis partibus modum imponimus. Appetitus vero (*τὸ ἐπιθυμητικόν* sive, ut est in Gorgia p. 493 A: *τῆς ψυχῆς τοῦτο, ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσί*) ea pars, qua cupimus et expetimus, cuius proprium est, insatiabilis, varia esse, secum pugnare. Semper quaestus ac divitiarum studiosissima coerceri non potest nisi ratione et *τοῦ θυμοειδοῦς* parte. Est enim cupiditatis, omnia, quae sibi obstent, etiam rationem ipsam tollere ac delere studere.

Multo difficilius est, *τὸν θυμόν*, qualis sit, paucis definire. Neque est species appetitus neque rationis, sed tertia animi pars per se spectanda. Sed rursus tanquam irrationalis pars et qui regatur (*ἄλογος καί ἀρχόμενος*) una cum *τῷ ἐπιθυμητικῷ* rationi opponitur. Incertum ac medium locum inter duas extremas partes tenere videtur. *Ἄλογος* dicitur et rursum *ἐπιπειθὴς τῷ λόγῳ*; ergo particeps aliquatenus rationis est. Quum *τῷ λογιστικῷ* opponitur, *ἀρχόμενος* videtur esse; tamen rursus una cum ratione regit et imperat cupiditatibus. Sic *ὁ θυμός* sane medius esse videtur inter extremas animi affectiones, sed nusquam Plato hoc diserte atque aperte significavit, multo vero minus indicavit, se eo consilio hanc partem adhibuisse, ut differentiae inter rationem et temeritatem minuendae inserviret. Neque recte hac de re disputasse videtur Zeller. l. l. II. p. 340. Sed non arithmeticam mediocritatem tenet inter extremas partes, ita ut ad utramque eandem rationem habeat, ab utraque aequo inter-

vallo distet, sed multo propius accedit ad rationis naturam, sicut milites gubernatoribus multo similiores sunt, quam opificibus. Temere igitur nuper Susemihl. (l. II. p. 166) rationem et iram eadem ratione et necessitudine coniunctas esse ac reipublicae rectores et custodes negavit.

Quid est igitur τὸ θυμοειδές? Primum tenendum est, hanc animi partem minime respondere nudae sentiendi facultati, quam recentiores statuunt animi sive partem sive affectionem. Neque enim audiendus esse videtur Steinhartius (oper. Plt. V. p. 187 sqq.), qui Platonem ab illa facultate proficiscentem verbum in Graeco sermone, stricte illam notionem exprimens, non invenisse, ideoque vicissim significatione verbi θυμοῦ adductum esse putat, ut talem sibi fingeret mediam animi partem, qualem finxit. Plato potius a comparatione, quam inter militum ordinem et hanc animi partem fecerat, profectus maxime in media animi parte eam notionem pressisse videtur, quae aptissime cum militibus conferri posset, dico iracundiam sive τὸν θυμόν et τὴν ὀργήν. Itaque propria huius partis natura inprimis sita est in actione, in agendi studio, cum id, quod nunc dicimus „Gefühlsvermögen" potius patibile sit, neque ullo nomine cum militum ordine conferri possit. Praeterea sentiendi facultas omnibus tribus partibus communis est; nam unaquaeque pars peculiarem habet voluptatem. Müllerus in interpretatione Germanica τὸ θυμοειδές interpretatur „das Leidenschaftliche." Quod verbum licet magis urgeat agendi notionem, tamen multo latius patet. Quum iracundia animus affectus est, perturbatione agitatus recte dici potest. Quid vero? Quum audaciae et fortitudinis virtus, quae in scientia posita est, in τῷ θυμῷ inest, num perturbatione animus commovetur? Etiam τῷ ἐπιθυμητικῷ perturbationes conveniunt, eaeque multo plures et vehementiores, quam τῷ θυμῷ velut in eo exemplo, quo ὁ θυμός frustra acerrimae cupiditati cadaverum visendorum obsistere narratur. Rectius igitur Zellerus huic parti meliores tantum ac robustiores perturbationes tribuendas vidit, velut iram, laudis imperiique studium. Est enim ὁ θυμός secundum Zellerum voluntas animi motu excitata (der affectvolle Wille). Sed ne haec quidem definitio omnem comprehendit τοῦ θυμοῦ naturam. Nam in voluntate non satis premitur agendi notio, quum facultas tantum animi sit, qua animus se ipse secundum suam sententiam et arbitrium ad agendum impellere possit. Steinhartius igitur (l. l. V. p. 35) illam partem vocat animosam et ad agendum aptam paratamque voluntatem (den muthigen und thatkräftigen Willen). At ὁ θυμός quodam modo etiam patibilis est et interdum, quum cupiditates animum ad agendum impellere cupiunt, actioni resistit. Alio

loco (l. V. p. 187 sqq.) Steinhart. τὸν θυμόν intellegit bene moratum sensum (das nur sittliche Gefühl) et perpetuum et inseparabilem rationis socium (den unzertrennlichen Bundesgenossen der Vernunft im Kampf für das Gute). Utraque definitio latius patet. Nam in IX. libr. diserte et copiose ostenditur, qui ex leoninae partis habitu insolentia, importunitas, mollities, animi languor, adulatio, illiberalitas oriri possint. Quae affectiones τὸν θυμόν male moratum reddunt, atque inimicum potius, non socium rationis. Libere enim et ad suum arbitrium et recte et prave ὁ θυμός agere potest. Praeterea in voluntate inest deliberare et consilium inire, quod utrumque rationis est. Plerumque etiam voluntas certam rem vult sive objectum habet atque tum idem paene est, atque appetitio, quae voluntate carere non potest. Ergo ne voluntas quidem omnino congruit cum τῷ θυμῷ, recteque Martin. (l. l. II. p. 299): „au milieu des passions de l'âme mâle et de celles de l'âme femelle, surtout des premières, se cache la volonté, qu'il n'a pas bien distinguée (sc. Platon)." Similiter, atque Steinhart., Susemihl. τὸ θυμοειδές accepisse videtur, qui id his verbis (l. l. II. p. 161) definit: „der θυμός (oder das θυμοειδές) d. h. das instinktmäßige, sittliche- und Rechtsgefühl für alles Gute und Schöne, von welchem Zorn, Muth und Energie nur verschiedene Aeußerungen sind." Quae definitio etiam minus nobis probatur, atque omnia, quae contra Steinhartii allata sunt, in hanc quoque cadunt. Praeterea Susemihl. utramque inferiorem partem simul cum corpore ortam demum esse putat. Qui autem simul cum corpore ad rationem accedere possit illud, quod dicit „sittliches- und Rechtsgefühl" et studium boni et pulchri, id explicare praetermisit. Neque unde sciat, una cum corpore inferiores animi partes nescio unde oriri demum et corpori inolescere, indicavit. Alio loco (II. p. 450) Susemihl. τῷ θυμῷ tribui vult „alle activern sinnlichen Willensrichtungen." At quum quis, iniuria facta, se puniri patitur neque ei, qui se poena afficiat, irascitur, num tum in eo statu eum esse putas, quem „sinnliche Willensrichtung" recte vocaveris?

Plato in Cratylo (p. 419 E) θυμός et ἐπιθυμία unde derivanda sint, suam profert sententiam; θυμὸς δέ, inquit, ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχοι ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα. Itaque ὁ θυμός consistere videtur in impetu et fervore animi. In cupiditatis notione plus inest, videlicet τὸ ἐπί, qua praepositione significatur, τὴν ἐπιθυμίαν semper et necessario ad certum finem et terminum directam esse, semper aliquo tendere. Itaque ὁ θυμός ad agendum tantum impellit, nullo fine proposito, neque in quiete permanere potest; ἡ ἐπιθυμία vero agendo quaestum sibi ac voluptatem comparare vult. Ergo etiam cupidi-

tati voluntas et actio convenit. Atque sic re vera *τὸ θυμοειδές* secundum Platonem accipiendum esse videtur. In solo impetu et ardore animi situm est, in actione, qua id tantum agitur, ut homo vim suam ostendat et exerceat, omisso omni certo agendi fine. Itaque saepius *τοῦ θυμοῦ* natura cernitur in arcenda vi sibi allata, denique in conscientia suae potentiae, ita ut omnia, quae actioni suae officiant, amovere a se et delere studeat. Adde quod, integris moribus, innatum habet studium pulchri et boni, ad quod natura sua inclinat. Quare ne cadavera visat, recusare dicitur. Quum autem *ὁ θυμός* plus facere et certos fines in agendo spectare videtur, tum a ratione dirigitur. Nam ipse sibi neque terminum constituere, neque viam, qua progrediendum sit, invenire potest. Jussa a ratione accepta probare et exsequi, *τοῦ θυμοῦ* est. Unde per se sequitur, ut haec pars etiam audax ac fortis sit et in militum animis praevaleat. Hac ratione *ὁ θυμός* oppositus est *τῇ πραότητι* et *τῷ φόβῳ*. Itaque hujus parte nititur fortitudinis virtus. Sed etiam in fortitudine tantum pericula audacter et fortiter subire et sustinere potest; quid autem sit periculosum, aut quando et quale periculum sit subeundum, hac de re ratio iudicium facit et praecipit illi. In eo tantum *ὁ θυμός* cernitur, quod iussa et mandata rationis explet. Quare iam supra significavimus, Platonem comparatione civitatis cum animo humano adductum esse, ut, non satis sibi constans, *τῷ θυμῷ* fortitudinis virtutem tribueret. Nam quibus rebus ardori et impetui animi virtutis, quam Plato dicit, signum imprimatur, dico recta via, modo, intellegentia: eae a ratione proficiscunt. *Ὁ θυμός* per se spectatus honoris tantum et victoriae studiosissimus est.

Affectionibus et perturbationibus huius partis naturam contineri, apertum est. At non omnes affectus in eam cadunt, sed nobiliores tantum et robustiores, qui a conscientia potentiae suae originem ducunt.[22]) Qui affectus et boni et mali esse possunt, aeque ac *τὸν θυμόν* et recte et prave agere posse vidimus. Item primitus incorrupti sunt hi affectus, ut *τὸν θυμόν* secun-

---

[22]) Recte Michelius l. l. p. 114: „der (*θυμός*) tritt aber auf solche Weise als das eigentlich **thätige persönliche** Princip sehr in den Vordergrund, er erscheint fast als der Wille, welcher Begriff sonst eigentlich nach dem Standpunkt des hellenischen Bewußtseins zu keiner ausdrücklichen Geltung kommt, und ich möchte doch nicht sagen, daß sich der Begriff des Willens bei Plato auf den *θυμός* und die *ἐπιθυμία* vertheilt habe; diese soll durchaus unter der Herrschaft des vom *νοῦς* geleiteten *θυμός* stehen." Qui vero *τὸν θυμόν* sic acceptum ab immortalitate, cujus idem Michelius totam personam participem esse vult, exclusum esse putare possit, prorsus non intellegimus.

dum Platonem natura sua primitiva ad pulchrum et bonum inclinare ostendimus. Nam maxima potentia in ratione recte utenda et sequenda sita est, qua vim nostram et cognoscere et adhibere possumus. Itaque ὁ θυμός socius rationis. Sed, moribus corruptis, vis homini insita ratione caret eiusque iussa spernit. Itaque Germanice cum Schleiermachero et Brandisio τὸν θυμόν „das Eiferartige" aptissime vocaveris.

Consulto iam aliquoties argumenta aliquot pressimus, quibus demonstrasse nobis videmur, Platonem unum atque individuum animum statuisse, cuius singulas actiones partes nominaret. Inter totum animum ejusque partes secundum Platonem eadem nobis ratio intercedere videtur, atque inter substantiam ejusque qualitates, quae ab illa segregari nequeant. Praeterea hinc stare videtur, quod Plato semper ita de singulis animi actionibus loquitur, ut ad nescio quid obscurum movens principium referantur, quod omnes tres animi partes quasi regat ac gubernet. Neque enim τὸ λογιστικὸν μανθάνει, neque ὁ θυμός θυμοῦται, neque τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐπιθυμεῖται, sed in me, in nobis, in homine i. e. in eius animo agendi principium situm est. Quum enim homo agere dicitur, animus eius intellegendus, quippe qui sit movendi et agendi fons ac principium. Singulae partes instrumenta quasi esse videntur, quibus homo i. e. animus universus agit, quae agit. Sic IX. p. 571 D. homo dicitur, prius quam obdormiat, animi partes huc vel illuc dirigere, atque p. 588 C. haec leguntur. ᾧ μανθάνει ἄνθρωπος, ᾧ θυμοῦται ἄνθρωπος. Sic p. 588 C. sqq. homo dicitur τὸ παντοδαπὸν θηρίον (i. e. cupiditatem) reddere ἰσχυρὸν καὶ τὸν λέοντα (i. e. τὸν θυμὸν); τὸν δε ἔντος ἄνθρωπον (i. e. rationem) ἀσθενῆ ibi homo reddere dicitur. Ergo his tribus partibus subjectum aliquid esse videtur, quod omnes tres in se comprehendat, penes quod omne agendi principium sit; et partes, in quas Plato animum dividendum censet, diversae vires, facultates, δυνάμεις, affectiones tantum unius re individui animi esse videntur. At altera ex parte nos fugere nequit, Platonem dedita opera demonstrare studere, quantum hae tres partes inter se diversae et oppositae sint. Quamquam Zellerus l. l. II. p. 539 non contendere debebat, Platonem effecisse, illas tres facultates non tantum animi diversas agendi formas vel modos, sed re vera diversas, separatas, veras partes esse. Plato demonstravit tantum, eundem secundum idem simul contraria facere et appetere non posse, neque eundem simul et altera ratione cogitare et altera i. e. altera animi parte prava appetere nequire. Idem enim homo eodem tempore, quod ad manus attinet, moveri, quod ad pedes attinet, stare potest. Nusquam igitur Plato, utrum re,

an sola cogitatione illas partes separatas putaret, aperte et diserte significavit. Tamen ex iis argumentis, quae iam attulimus effici posse putamus, Platonem sibi animum re individuum, ejusque partes sola cogitatione discretas finxisse.[23]) Maximum igitur intercedit discrimen inter ea, quae in Phaedone et ea, quae in rep. de animi partibus a Platone docentur. Itaque ut, quae in rep. leguntur, recte interpretemur et intellegamus, neque ad Phaedonem recurrendum nobis est, neque quae in Timaeo disseruntur, anticipanda sunt. Nam doctrina, qualis in rep. exposita est, per se ipsa clara es perspicua esse debet, ut ad eam recte intellegendam nullo alio libro egeamus. Atqui si solos de rep. libros respicis, nullum argumentum invenias, quo animus ex pluribus re diversis partibus compositum esse, recte defendas.

Quodsi animi partes re separari non possunt, necessario sequitur, ut universus animus sit immortalis, licet id omnes fere hodie negent. Ut hanc quaestionem recte absolvamus, ante omnia singuli dialogi separatim consulendi sunt. Itaque, Timaeo nunc neglecto, quaerendum est, quid Plato in rep. hac de re statuerit. Iam antiquitus homines docti in diversas sententias hac de re discesserunt. Hoc autem tempore omnibus probata esse videtur C. F. Hermanni sententia, qua l. l. *τὸ λογιστικὸν μέρος τῆς ψυχῆς* solum secundum Platonem immortale esse contendit. Hoc posito, necesse est, ut animus re ipsa dirimi distrahique possit. Neque hac de re Plato aperte opinionem suam in rep. enuntiavit, quod haud dubie fecisset, si unam tantum animi partem immortalem esse voluisset. Quod quum iam per se probabile est, tum quibusdam etiam vestigiis indicatum esse putamus, quid Plato hac de re senserit. Sic ejus inquisitiones et sententiae de virtutibus, quas paucis supra adumbravimus, ut universus animus immortalis sit, efflagitare videntur. Iam id ipsum, quod inferioribus partibus virtutes non omnino abjudicari vult, probabilem reddit nostram sententiam. Praeterea fortitudo ne cogitari quidem potest *ἄνευ τοῦ θυμοῦ*, neque temperentia *ἄνευ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ*. Atque iustitia ipsa otiosa plane ac supervacanea est, nisi partes sunt, quas inter se consentientes faciat. Quodsi igitur una cum corpore inferiores animi partes interirent, evanescerent et ad nihilum reciderent tres illae virtutes. Nullam tum habebis fortitudem sempiternam sive ideam fortitudinis,

---

[23]) Rectissime Michelis l. l. II. p. 911 sq. unitatem animi premit, haec inter alia dicens: „Es ist also beides (Vernunft und Begierde) als verschiedenes iu der Seele, die darum aber nicht eine doppelte wird" cet., et: „Erkennen wir demnach das *ἐπιθυμητικόν* und *λογιστικόν* als zwei verschiedene in ein und derselben Seele," . . cet.

nullam temperantiae, nullam iustitiae ideam, quo nihil magis a Platonis doctrina abhorret. At diserte Plato animo post mortem corporis et iustitiam et iniustitiam tribuit (X. p. 611 C), quod utrumque fieri nequit sublata vel una animi parte. Iam vero ex novo pro animi immortalitate (X. p. 608 C — 611 A) allato argumento idem colligi potest. Primum enim Plato simpliciter τὴν ψυχήν, neque unam ejus partem ἀθάνατον πρᾶγμα vocat. Ἡμῶν ἡ ψυχή immortalis dicitur. Num igitur ullo nomine probabile est, Platonem, postquam tam subtiliter et copiose de animi partium natura et affectionibus disseruit, tam indiligenter, ambigue, obscure animum simpliciter immortalem dicturum fuisse, quum unam tantum partem intellegi vellet? Cur tandem in Timaeo planius et accuratius hac de re disputavit, quam in rep., cujus libri ceteroquin multo subtilius scripti sint? Neque nos movent, quae contra disputavit C. F. Hermann l. l. p. 9 his verbis: „Nam quod identidem simpliciter immortalem esse animam docet, ad totam animam referri non magis necessarium est, quam si quis mortalem hominem apellat, inde sequitur, ut mens quoque, quae in illo est, morti obnoxia sit; sive fertilem terram praedices, ideo negabis, permultas ejus partes steriles esse posse.“ Haec enim ita temere disputata sunt, ut illa viro egregio excidere potuisse, vehementer miremur. Nam finge scriptorem vel philosophice vel physice de hominis natura et de ratione, quae inter eius mentem et corpus intercedat, subtiliter disserentem, ut quid utriusque sit accurate exponat: num putabis, eum hominem simpliciter mortalem vocaturum esse, quum mentem immortalem esse velit? Fac scriptorem de natura terrae alicuius ita disputantem, ut diversas eius regiones distinguat et diligenter unam fertilem, duas reliquas steriles describat: quis putaverit, scriptorem qui legatur dignum postea terram simpliciter fertilem vocaturum esse? Equidem Platonem non eum esse censeo, qui talem ambiguitatem vel potius obscuritatem evitare et nequierit et noluerit. Iam vero considera ipsam argumentationem, quae haec fere ratione procedit: Propriam tantum et insitam vitiositatem neque alienum malum rem quamvis delere posse. Animum vero minime sua propria nequitia, nedum corporis interire. Ergo eum esse immortalem et sempiternum. Vitiositates autem animi sunt: iniustitia, intemperantia, ignavia, stultitia (ἀδικία τε καὶ κολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία). Inprimis iniustitiam Plato premit. Animi, inquit, morte non iniustitiores fiunt. Quodsi autem rationalis pars re vera separata ac diversa esset a reliquis partibus: ἀδικία καὶ δειλία καὶ ἀκολασία non essent propria rationis vitia. Ergo si Plato rationalis tantum animi partis immortalitatem probare voluisset, illud tantum ei demonstrandum erat, eam sua propria vitiositate

i. e. *ἀμαθίᾳ* non interire, reliqua vero vitia, quae in reliquas partes cadunt, cum corporis vitiis coniungenda erant, utpote quae a ratione aliena eam perdere non possent. Sin autem Plato animum esse immortalem dicit, quia suis propriis vitiis non pereat et deinde tanquam ejusmodi vitia omnia illa, quae modo enumeravi, affert, necessario inde sequitur, ut eas partes omnes, ex quibus omnes illae pravitates originem ducunt i. e. totum tripartitum animum immortalem esse statuerit. Ceteroquin nihil causae fuisset, cur Plato huic argumento adderet, fieri non posse, quin animus vera et germana natura sua varius, diversus suique ipsius dissimilis sit. Neque enim facile ad intellegendum esse, qui, quod aeternum sit, ex multis partibus concretum et congregatum esse possit. Cur tandem, quaeso, hanc opinionem, qua quis aeternum animum discretum, diversum, varium putare posset, diserte refutabat? Nonne quia ipse intellegebat, quodammodo pugnare, quod tunc contendit, animum esse immortalem, aeternum, ideoque, ut Platoni semper constabat, simplicem cum variis ac multiplicibus affectionibus et contrariis, quae antea in animo inesse docuerat? Itaque animus simplex et non simplex, compositus et non compositus esse videbatur. [24]) Sane igitur Plato sensisse videtur differentiam et contrariam inter unum et multa in animo. Quo modo utrumque consociari posset, hanc quaestionem consulto praetermisit, quippe quae ad finem adduci ab homine non posset. Huc etiam referendum est, quod deinceps addit, nos in hac vita purum et integrum animum, qualis per se sit, intellegere non posse, quia corpore alioque malo sit conturbatus et contaminatus. Hoc enim corpus tantum, nec inferiores animi partes significari, elucet ex comparatione animi corpore induti cum Glaucone. Itaque Plato aperte fatetur, se sibi conscium esse, quam non multum certi hac de re scire possimus. Atque liberato demum animo a corpore, Plato ait, veram ac sinceram animi naturam, utrum varius et multiplex, an simplex sit, intellecturos

---

[24]) cf. p. 612 A.: *εἴτε πολυειδὴς, εἴτε μονοειδής* cet. Ex hoc loco apparet, Platonem sane difficultatem animi unitatis cum partium diversitate consociandae sensisse, quod Zeller. (l. l. II. p. 541) temere negavit. Multo rectius disputavit hac de re Michelius (l. l. II. p. 11 sq.), cujus verba iam supra (p. 37 a. 23) laudavimus. Verum ideo non necesse est, Platonem re diversas partes statuisse. Est enim Platoni iam difficile ad intellegendum, qui unus animus diversissimis modis affectus esse possit. Nec vero Steinhartius (l. l. p. 263) Platonem animi unitatem demonstrasse et cum ea animi tripartitionem minime pugnare ostendere conatum esse, recte contendit. Neque Plato, ut Steinhartio videtur, animum primitus simplicem corporis vi multiplicem fieri dixit, sed tantum propriam ejus naturam, qualis sit, dum corpore animus obscuratus et contaminatus sit, cognosci non posse, asseveravit.

nos esse. Se autem ejus affectiones tantum, quales in hac humana vita apparerent, illustravisse.

Itaque Susemihlio assentiri haudquaquam possumus, dicenti (l. l. II. p. 163), finem hominis in eo consistere, ut ratio a reliquis animi partibus omnino segregetur. Quod fieri omnino nequit. A solo copore homo sive animus bene moratus liberari studet. Qui tandem, quaeso, animus post mortem, ira ac cupídinibus ademtis, iniustus esse potest? Quam difficultatem ut tolleret, ad mirum artificium Hermannus confugit (l. l. p. 13.). Ubi enim primum e simplicitate et unitate animi, qui ex nullis partibus constaret (ut in Phaedone sane describitur), solam rationalem partem immortalem esse, demonstravit: tum, ut, quomodo ratio errare possit et peccare, explicet, eandem rationalem ex nullis partibus constantem partem bipartitam esse contendit. Ut emin in Timaeo in ideis duo diversa elementa (aequalitatem et inaequalitatem) inesse doceatur, ita rationalem partem, quam paullo antea simplicem vocaverat, eandem iam ita mixtam ac compositam haberi vult, ut mentis vis ad unitatem, opiniones et visa ad varium et multiplex rerum genus referantur. Ergo rationalis tantum pars immortalis est, quia sola simplex nec composita sit; peccare vero et errare eadem rationalis pars potest, quia ex duabus partibus mixta ac composita sit. Nimirum temere confunduntur varii dialogi, qui diversas de hac re sententias exhibent. In Phaedone et animus simplex individuus ex sola ratione constat solaque ratio immortalis dicitur neque ideae bipartitae sunt aut in se *ταὐτὸν καὶ θατερόν* recipiunt. In Timaeo vero nec animus simplex ex nullis partibus constans dicitur, et ideas iam in Sophista demonstratum est idenditatem et diversitatem in se recipere. Eadem confusione variorum dialogorum factum est, ut Herrmannus argumentum pro animi immortalitate in X. de rep. libro allatum non intellegeret. Legas ipsius verba p. 12. l. l. sic disputantis: „Atque haec ejus argumenti vis est, quo Plato in extr. reip. libr. immortalitatem animi ita probat, ut id, quod ne suo quidem peculiari malo interire possit, omnino pereundi facultate carere colligat: mala autem animi propria sunt stultitia, ignavia, injustitia, intemperantia, quas omnes, quum contrariis virtutibus opponantur, in sapientiae defectu niti consentaneum est; quod si ea hominis pars immortalis habenda est, quae virtutes et vitia recipiat, praeter sapientiae et insipientiae sedem, hoc est rationem nullam eo referri cogimur.“ Jam igitur si Hermanno credis, ratio sola fortis et ignava, ratio sola temperans et intemperans, ratio sola iusta et iniusta est! At si Platonem sequeris, *ὁ θυμός* a ratione recte institutus et ductus fortis, cupiditates et ira a ratione

coercitae et ductae temperantes, ratio denique et ira et cupido suo quaeque munere fungens iustae sunt. Nisi forte putas, Platonem eo consilio summa cum diligentia tres animi partes distinxisse in iisque singulis singulas virtutes positas demonstrasse, ut omnem virtutem sola ratione contineri illustraret. Ceterum in IX. de rep. libro vitiorum origo a τῷ θυμῷ et ἐπιθυμητικῷ, quae non recte domita sint et gubernata, neque a sapientiae defectu repetitur. Ut vero Hermanno concedas, rationem in duas diversas partes divisam post mortem sapientem et insipientem esse posse: at quomodo ratio iniusta, ratio ignava, ratio intemperans dici potest?

Tenemus igitur, licet plerisque hodie aliter videatur, sententiam nostram, qua totum tripartitum animum a Platone in rep. immortalem statutum et demonstratum esse confidenter contendimus atque magnopere gaudemus, quod etiam Hegelium summum in hac sententia fuisse vidimus. Itaque paucis summam disputationis nostrae comprehendamus: Gravis illa differentia, quae secundum Phaedonem inter rationem et temeritatem intercedit, hoc in libro dissoluta, cupiditates animo adscriptae sunt et inter extremas animi facultates ea pars, quam iam in Phaedro θυμόν vocaverat, medium tenet locum. Tres animi partes tribus civitatis ordinibus respondent et cogitatione, non re discretae esse videntur; animus autem totus tripartitus haud dubie secundum libros d. rep. immortalis iudicandus est.

IV.

Iam quae in Timaeo de quaestione nostra a Platone doceantur, quaerendum est. Ac primo adspectu ea toto coelo distant ab iis, quae modo e rep. attulimus. Itaque paucis exponenda sunt ea, quae nova vel diversa in Timaeo leguntur, deinde vero, quo modo aut cum illis consociari aliquo modo possint aut omnino cum illis pugnent, anquirendum est. Denique id agendum, ut statuamus, si quae diversa et contraria reperiantur, quid maxime et praecipue Platoni probatum fuerit, ut eam κατ' ἐξοχήν Platonicam sententiam vocare possimus.

Eaedem quidem tres animi partes in Timaeo inveniuntur, quas e. rep. novimus. At statim de aeternitate animi plane aliter statutum esse videtur in Timaeo. Ut enim animus mundanus, ita etiam humani animi procreantur neque ortu carent (cf. Tim. p. 41 C sqq.). Atque solam rationalem partem Deus ipse generat, eamque ex iisdem elementis, ex quibus animus munda-

nus conflatus est. Itaque τὸ λογιστικόν in se coniunctos habet duos illos identitati et diversitati respondentes circuitus, qui, utcumque difficillimum locum de animo mundano explicas (Tim. p. 37 A sqq. cf. Zeller l. l. II. p. 504 sqq. Susemihl. l. l. II. p. 352 sqq.): semper ad diversos sibique oppositos intellegendi modos, videlicet ad scientiam et opinionem referendi sunt, prout res cogitationi subjectae in idearum unitate aut in visorum varietate cernuntur. Nam motus (cf. Tim. 75 E.), in quo et animi et cogitationis natura sita est, sine diversitate cogitari non potest. Motus enim varietate carere nequit et ab uniformitate et aequabilitate abhorret. Quare necessario animus rationalis in duas partes dividendus est. Rursus igitur habes diversitatem in animo, quae quidem plane aliter atque in Phaedone in ipsa rationali parte inesse dicitur, cuius simplicitas non iam premitur. Atque hae diversae rationis partes non natura cohaerent, sed vi coniunguntur. Alio loco (p. 51 D. E.) νοῦς et ἀληθὴς δόξα diversa γένη vocantur, quorum utrumque non sensibus percipi, sed cogitari tantum possit. Prius γένος paucis admodum hominibus convenit neque errare potest, ἡ ἀληθὴς δόξα vero omnium hominum est et ἄλογος esse potest. Alterum genus scientia comparatur, alterum persuadendo. Quae rationalis pars, licet in duas partes sit partita, divinum in homine esse et gubernare et sola immortalis esse dicitur. Irae vero et cupiditates similiter atque in Phaedone e corpore oriri dicuntur.

Hoc immortale initium mortalis animalis (cf. p. 42 E. et 69 C.) summus Deus immortalibus generatis deis tradidit eo consilio, ut mortale adiungerent. Circuitus vero immortalis partis quum includerentur in mortale corpus, quod perpetuo accessu ac recessu rerum corporearum perpetuo commutaretur, a recto motu declinabantur et omni modo conturbabantur. Paullatim tantum rectam movendi rationem et cogitandi facultatem recuperare possunt.

Praeterea tres partes re et loco a sese disiunctae esse dicuntur. Immortalem, divinam partem generati dei in caput includebant, cui reliquum corpus serviens faciebant. Unde, velut de arce, ratio ceteras animi partes gubernat iisque imperat. Sensuum instrumenta, ut rationi serviant eamque adiuvent, circa caput collocantur, sed etiam principatus participes sunt. Deinde generati dei corpori, rationis vehiculo, mortales animi partes inserebant, quae vehementissimis et necessariis affectionibus praeditae sunt (p. 69 D.: δεινὰ καὶ ἀναγκεῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον): voluptatibus, doloribus, quae ad pravitatem ducunt et a bonitate avocant, audacia ac timore, quae temerarie consulunt, ira placari difficili, spe falli facili. Voluptates igitur soli irrationali parti tribuuntur, quum in rep. rationis quoque propria vo-

luptas sit. Altera ex parte imaginatio, vis percipiendi, quae antea omnibus tribus partibus communis erat, iam solius rationis esse videtur. Itaque quae τῷ θυμῷ et τῷ ἐπιθυμητικῷ tribuuntur, omnis ita depravata describuntur, ut necessario omnum modum excedere videantur. Quod quidem ei sententiae consentaneum est, qua in Timaeo inferiores animi partes omni ratione penitus privatae esse censentur. Tamen p. 77 B. ὁ θυμός cum ratione contra cupiditates consociatus apparet. Hae irrationales partes, ne tranquillitatem rationis, dum cogitat, conturbent et ut quam minima societate illam contingant in trunco separatam accipiunt sedem, quae collo velut fine et termino a capite disiuncta sit. Truncus rursus in duas dividitur partes praecordiis, quarum altera, quae proprior abest a capite, τοῦ θυμοῦ una cum fortitudine et audacia domicilium est, ut rationi obediens et cum ea coniunctus cupiditates vel vi coercere possit, si rationis praecepta observare nolit. Eodem etiam cor collocatur, quo ὁ θυμός imperium et praecepta rationis per totum corpus propagare possit, et praeterea exsanguis pulmo, quo nimis vehemens ardor et ira refrigeretur, quo melius rationi servire possit. Ex totius loci ratione apparet, Platonem tantam diversitatem, quantam inter rationem et irrationales partes intercedere dicit, non omni ex parte stricte tenere potuisse. Verbis tantummodo τοῦ θυμοῦ natura propius abest a cupiditate quam a ratione, re autem et veritate ejus ratio et ad rationem et ad cupiditatem plane eadem est atque in republica. Quae enim ejus munera esse dicuntur, iis omnibus fungi non potest id, ᾧ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστι τὸ μηδέν (p. 77 B.). Itaque Susemihl. Steinhartium non simpliciter vituperare debebat, dicentem, τὸν θυμόν in rep. propius ad rationem accedere quam in Timaeo. Τὸ ἐπιθυμητικόν denique, ne rationem totius animi et corporis saluti consulentem conturbaret et vexaret, quam maxime dii generati ab illa removebant et in inferiore trunci parte inter praecordia et umbilicum collocabant, necessario nutriendum, si quidem genus mortale unquam esset extiturum. Quae pars cum rationis et cogitationis haudquaquam particeps sit neque igitur mera ratione regi possit, ei vicinum dei generati iecur faciebant leve et dulce neque amaritudine carens, in quo cogitationes a ratione profectae velut in speculo conspici possent. Hac ratione fieri potest, ut cupiditates ratione obedire cogantur.

Deinde Plato in transcursu de propriis singularum partium affectionibus agit. Suos quaeque pars peculiares habet motus (p. 89 sqq.), qui ne languescant perpetua exercitatione agitandi sunt. Qua in re id praecipue spectandum est, ut diversi motus inter se consentiant. Potentissima animi nostri pars in summo

capite collocata tanquam genius a summo deo nobis data est, qui a terra ad coelum nos sursum erigat, quia non humanae, sed divinae naturae simus. Itaque qui cupidinibus et perturbationibus indulgebit et inferiores potissimum partes excolet, is mortalia cogitabit et quantum fieri possit mortalis fiet. Qui vero sapientiae amori et veritatis studio totum se dedet et hac animi facultate inprimis utetur, is immortalia, divina cogitet et, quantum per humanam naturam fieri liceat, immortalitatis particeps et, quia divina excolat et divino genio sit praeditus, quam beatissimus fiat, necesse erit. Omni igitur cura id sedulo agendum est, ut suum quaeque pars proprium victum ac motum assequatur. Atque motus divinae animi partis cogitationibus et circuitibus animi mundani affines sunt. Ergo, hujus motum et concentum contemplantes, nostrae rationis circuitus, corporis societate et contagione pertubatos, ad illius normam dirigere et ordinare et ad pristinum ordinem et statum revocare nos oportet.

Quae omnia mythico more ac modo disputata esse, per se patet. Atque Plato ipse, se probabilia[25]) tantum, neque simpliciter vera de his rebus disputare posse, consulto aliquoties affirmat. Vide in primis hunc locum, ad nostram quaestionem potissimum pertinentem: p. 72. D. E.: *τὰ μὲν ουν περὶ ψυχῆς, ὅσον θνητὸν ἔχει καὶ ὅσον θεῖον, καὶ ὅπῃ καὶ μεθ᾽ ὧν καὶ δί ἃ χωρὶς ᾠκίσθη, τὸ μὲν ἀληθὲς ὡς εἴρηται, θεοῦ ξυμφήσαντος τοῦτ᾽ ἂν οὕτω μόνως δισχυριζοίμεθα· τό γε μὴν εἰκὸς*[25]) *ἡμῖν εἰρῆσθαι καὶ νῦν καὶ ἔτι μᾶλλον ἀνασκοποῦσι διακινδυνευτέον τὸ φάναι, καὶ πεφάσθω.*

Jam videamus, quae ratio inter Timaeum et priores dialogos intercedat. Ac primum illud quidem animadvertendum est, Platonem in Timaeo novo et insueto more non tantum philosophiae moralem, sed potius physicalem partem tractavisse, quae quantum abhoreat a ceteris dialogis et Socratico more, non est, quod longius exponamus. Quare animus humanus ad totius mundi animum refertur. Qua in re sententiam Plato profert, quae aperte cum ejus reliqua doctrina pugnet totumque paene systema evertat, quod praecipue in animi aeternitate et praeexistentia nitatur. Nam ex hac suspensa sunt et moralis ejus philosophia et cognoscendi doctrina et psychologia tota. Animorum enim generatione posita, maxima inconstantia Platonis

---

[25]) Conferas, quae nuper satis prababiliter Susemihl. II. 321 an. 187 de significatione notionis: *τὸ εἰκός* disputavit. Vult enim *τὸ εἰκός* non probabilitatem significare, sed potius veritatis imaginem. Quae significatio si recte se habeat, sententiam nostram postea proponendam mirum quantum firmet.

systema premitur, ejusque placita mirum quantum secum pugnant seseque tollunt (cf. Steinhart. l. l. 6, p. 94.). Hoc philosophiae Platonicae fundamento sublato, totum systema concidat necesse est. Jure igitur plerique adhuc illud decretum de animo creando mythico dialogi colori acceptum retulerunt idque verum a Platone existimari ac doceri, negarunt (cf. Zeller. l. l. II. p. 509 sq. et p. 534.). Jam Tennemanus in universum rectissime de mythico huius dialogi sermone iudicavit, cujus haec sunt verba l. l. III. p. 63. „Die Merkmale eines Begriffes sind hier die Bestandtheile der Dinge, woraus sie gebildet und zusammengesetzt werden. In der versinnlichten Darstellung, durch welche er (Plato) sich bestrebt, Dinge vor die Augen hinzuzaubern, und sie vor denselben gleichsam entstehen zu lassen, die nur gedacht werden können, müssen nothwendig die Begriffe an ihrer Deutlichkeit mehr verlieren als gewinnen. Dies ist vorzüglich der Fall mit dem Begriff von der Seele, welcher der Bildung derselben zu Grunde liegt. Was der Verstand in demselben unterschieden hat, das wird hier, als wirklich von einander getrennt, zusammenverbunden, und es scheint dann von einem zusammengesetzten Wesen die Rede zu sein.“ Similiter Ritterus l. l. II. p. 356.: „Die Erzählung von der Weltbildung stellt das als eine Folge nacheinander verlaufender Entstehungen dar, was als Zusammenhang des Grundes und des Begründeten gedacht werden soll.“ Multo accuratius Hegelius (Geschichte d. Phil. Bd. 2. p. 165.): „Um daher die Philosophie Platos aus seinen Dialogen aufzufaßen, ist es unsere Sache, das, was der Vorstellung angehört, insbesondere wo er für die Darstellung einer philosophischen Idee zu Mythen seine Zuflucht nimmt, von der philosophischen Idee selbst zu unterscheiden; nur dann weiß man, daß Solches, was nur der Vorstellung als solcher, nicht dem Gedanken angehört, nicht das Wesentliche ist. Kennt man aber nicht für sich, was Begriff, was spekulativ ist: so ist die Gefahr unabwendlich, daß man durch diese Mythen veranlaßt, eine ganze Menge Sätze und Theoreme aus den Dialogen zieht, und sie als Platonische Philosopheme aufführt, die für sich gar nicht solche sind, sondern durchaus nur der Weise der Vorstellung angehören. So z. B. bedient sich Plato im Timaeus der Form, Gott habe die Welt gebildet, und die Dämonen hätten dabei gewisse Beschäftigungen gehabt; was ganz in der Weise der Vorstellung gesprochen ist. Wird es nun aber für ein philosophisches Dogma genommen, daß Gott die Welt geschaffen, daß höhere Wesen geistiger Art existiren, und bei der Schöpfung Gott hülfreiche Hand geleistet haben: so steht dies zwar wirklich im Plato, und doch ist es nicht zu seiner Philosophie gehörig.“ Conferas

praterea Zellerum l. l. II. p. 510. „Denn statt die Bildung des Weltganzen nach der zeitlichen Aufeinanderfolge seiner Theile zu verfolgen, wie dies ein geschichtlicher Bericht thun würde, ist diese Darstellung (des Timaeus) ganz nach begrifflichen Elementen gegliedert." Neque aliter Steinhartius l. l. VI. p. 27.: „Der mythisch personificirende Ausdruck pflegt Momente desselben Wesens als verschiedene Substanzen oder Personen von einander zu trennen. Similiter p. 96. quae sibi in hoc dialogo repugnent solvenda esse censet, provocando ad mythicum dialogi colorem „nach welchem das, was seinem Begriffe nach das Höhere ist, auch zeitlich als Früheres und als schaffende Ursache des Niedern erscheint." Denique Susemihlii verba (l. l. II. p. 323 attulisse iuvabit: „nur was sich mit den Forderungen seines (Platos) dialektischen Systems verträgt, darf uns für seine wirklich ernst gemeinte Meinung gelten."[26]) Conferas etiam, quae p. 324 contra eos recte disputat, qui Timaeum ad verbum interpretandum esse censent.

At iam quaerendum videtur, qui factum sit, ut Plato in hoc dialogo componendo ejusmodi mythico sermone ac more uteretur. Neque enim ad hoc explicandum sufficit, quod res sensibus objectas sive res, quae fiunt, in hoc dialogo tractantur, quae dialectico more tractari non possint. Neque tantum res in Timaeo tractatae novae sunt, sed multo magis contra Platonis et Socratis consuetudinem via et ratio est, qua oratio et inquisitio in Timaeo procedit. Plato in extr. VI. d. rep. libr. (et saepius) duas methodos distinxit, quas hodie analyticam et syntheticam vocamus, quarum illam Plato alteri praeferendam duxit, et ea in omnibus dialogis ante Timaeum usus est. At simul in eodem reip. loco postulavit, ut, ubi inductione vera, quam Baco vult, usus ad summum et extremum principium pervenit, inde, via inversa, ad res singulas philosophus descenderet easque ex illo summo principio repeteret et deduceret. Posteaquam igitur in rep. ad summum philosophiae suae principium, ideam boni, ex qua omnia penderent, pervenit, iam in Timaeo sibi proposuit, omnes res et aeternas simplicesque, et mutabiles dissolubilesque inde repetere et explicare, nimirum ut hac ratione demonstraret, omnia, quae essent, ex idea boni originem cepisse. Quae philosophandi et deducendi ratio, quippe plane nova et insueta, quum sibi minime prospere procederet,

---

[26]) Quod vero addit: „so jedoch, daß wir aus diesem dogmatischen Kerne selbst zu erklären haben, weshalb derselbe nothwendig (?) gerade diese (?) mythische Schale und keine andere verlangt": id vereor, ut semper praestare possimus.

ad mythicorum involucrum confugit. Jam persuasum sibi habuit, ideam boni omnium rerum, quin etiam cogitationum extremam causam esse. Sed quo modo ex illo orirentur sive emanarent, explicare dialectice non potuit. Nam abstracta idea boni omnium rerum realis causa, ut Plato voluerat, esse non potest. Itaque praeter ideam boni finxit sibi summum deum, qui ad exemplar ideae boni totum mundum fabricaret. At si idea boni extrema causa et essendi et cogitandi, si una et simul omnium rerum realis et formalis causa est, ut est secundum Platonem, qui tandem deus extra eam versari et mundum procreare potest? Nimirum ab idea boni, quippe quae semper sit neque unquam fiat, nihil fabricari potest, inprimis non ea, quae item semper sunt neque unquam fiunt. Ut tamen indicaret, omnium rerum vel sempiternarum ideam boni causam esse, in mytho etiam ea, quae nunquam fiant neque unquam facta sint, fabricari dixit, neque ab idea boni, sed a summo deo, quem, licet idem sit atque idea boni, extra eam separatum versari vult. Nimirum duae notae (cogitatio et essentia vel formalis et realis causa) unius notionis (ideae boni) tanquam duae loco quodammodo separatae naturae extra sese versari dicuntur. Quae notae, quum altera ab altera non suspensa sit sed coordinata, una necessario et simul coniunctae sunt neque tempore altera alteram sequitur. Itaque etiam in mytho deus et idea boni simul sunt, neque deus prior idea neque idea prior deo. Nam licet Plato et deum summum et ideam boni spatii et temporis omnino expertia esse diserte asseveret, tamen in mytho spatii et temporis formam induunt. Etenim deus spectat ad summum bonum, creat deos, animum mundanum, tradit rationalem animi humani partem generatis deis: quae omnia, tempore et spatio sublatis, nec fieri nec cogitari possunt. Deinde ex idea boni, tanquam ex duobus separatis principiis omnia oriuntur. Etenim omnia, quae sunt, quatenus s u n t, a summo deo pendent, quippe qui ea fabricaverit sive u t s i n t, fecerit. At format omnia secundum finem propositum, nimirum secundum exemplar summi boni: ex idea boni igitur omnia, quae sunt, pendent, quatenus notione et forma continentur i. e. quatenus c o g i t a n t u r. Hac igitur ratione Plato duas unius notionis inseparabiles notas tanquam duas spatio separatas res distinxit in mytho.

Simili ratione illud accipiendum est, quod *νοῦς ἄνευ ψυχῆς* esse non posse ideoque mens in animo collocari dicitur. At qui, quaeso, mens, si sine animo i. e. extra animum esse nequit, in animo collocari potest? Quasi tamen prius, quam in animo collocaretur, per se sola fuisset! Scilicet nec mens extra animum nec animus sine mente unquam fuerunt! Est enim

mens necessaria totius animi pars. Sed Plato, ut id explicaret, mentem necessariam animi partem esse, in mytho et mentem extra animum et animum mente destitutum tanquam duas spatio et tempore discretas res finxit, ut postea eas componi et coniungi dicere posset.

Itaque Plato, quia γένεσιν ex idea boni explicare non potuit, [27]) ad mythos confugisse videtur. Et omnes fere hodie id concedunt, quae notiones aliae ex aliis pendeant, eas in mytho tempore priores et posteriores videri. Sed notiones non tantum aliae aliis subsunt, sed etiam aliae aliis adiunctae et coordinatae. Item quae fiunt, non tantum tempore, sed etiam spatio discreta sunt. Itaque quo iure notiones subordinatae tempore distractae in mytho apparent, eodem iure etiam notiones coordinatae spatio disiungi in mytho possunt. Velut in animo mundano fabricando duae cogitandi et opinandi facultates, quae una unam notionem i. e. rationem constituuet, in duos motus et circuitus, qui spatio sunt discreti, transferuetur. Jam igitur paucis comprehendamus rationem, qua, quae in Timaeo mythice disseruntur, explicanda esse censemus. Quae notione priora vel posteriora sunt, ea in mytho tempore priora vel posteriora esse dicuntur; et quae in una notione sunt coordinata, ea in mytho aliud extra aliud et in diversis locis collocata dici possunt. Brevius Germanice dixeris, Das begriffliche Nach- und Nebeneinander erscheint mythisch als zeitliches Nach- und räumliches Nebeneinander. Hac igitur ratione omnia, quae cum Platonis doctrina ex ceteris dialogis nobis nota pugnant, explicanda sunt, neque ea, quae in Timaeo leguntur, anticipari possunt ad ea interpretanda, quae in prioribus dialogis docentur, qua de re rectissime Susemihl. monuit l. l. II. p. 324. Quodsi hanc rationem tenebimus, inprimis vero, quod Susemihl. rectissime postulat, omnia, quae a Platonis doctrina abhorreant, mythico sermoni accepta referemus neque ea vera Platonis placita habebimus: tum quo iure plerique hodie animum secundum Platonem tempore ante corpus re vera g e n e r a t u m e s s e negant, et notione tantum animum corpore priorem esse concedunt, quia secundum Platonis principia animus non sempiternus esse non possit: eodem iure tres animi partes re vera loco a sese distractas et in diversis sedibus collocatas esse secundum Platonem necessario negabimus easque tantum unius generis, animi coordinatas partes vel notas neque re, sed cogitatione distractas esse concedemus. Tenendum enim est, quod antea demonstravimus, secundum Platonem totum tripartitum animum immorta-

---

27) cfras. p. 13 a. 13.

lem nec realiter, sed idealiter divisum esse. In animo mundano plane eodem modo duas notas unius notionis in duos spatio diremtos motus transferri, iam paullo ante monuimus. Adde, quod, quae in Timaeo eo consilio explicata sunt, ut quo modo ratio per *τὸν θυμόν* et corporea membra cupiditates regere et coercere possit, illustretur: ea serio a Platone disputata et pro veris accetpa esse, non facile credideris. Adde, quod haec a Platone nulla alia de causa disputata esse possunt, nisi ut, quae partes antea in diversis corporis locis collocasset et seiunxisset, eas tamen necessario arctissima necessitudine cohaerere, demonstraret (cf. Susemihl. l. l. II. p. 449): Adde, quod haec opinio, qua animi partibus diversi corporis loci assignantur, non Platonis propria est, sed iam antea Pythagoreis et inprimis Democrito cognita erat (cf. Susemihl. 2, 449, Zeller. 2, 324 sq., Martin. l. l. 2, 298 sqq.): Adde, quod Plato ipse hanc opinionem vulgo notissimam fuisse, diserte significat, ut vel sponte ei, cum mythum componeret, occurrisse videatur: [29]) Adde, quod Plato, sibi non consentaneus, alio Timaei loco (cf. Susemihl. 2, 459) totum tripartitum animum sive rationem cum ira et cupiditate una in medulla eandem sedem tenere, et in medulla quasi domicilium vitae esse, dicit: neque negabis, opinor, sententiam nostram certe aliquam veritatis speciem habere. Certe unum virum eumque summum philosophum opinioni nostrae assentientem habemus. Hegelius enim l. l. 2, p. 166 haec, mea sententia rectissime: „Wenn er (Plato) in Weise der Vorstellung von der Seele des Menschen sagt, daß sie einen vernünftigen und unvernünftigen Theil habe, so ist dies nur im Allgemeinen zu nehmen; aber Plato behauptet damit nicht philosophisch, daß die Seele aus zweierlei Substanzen, zweierlei Dingen zusammengesetzt sei.“ Etiam alio loco (p. 234 l. l.) Hegelius, quo de Timaeo agit, licet mortalem animi ideam dicat, tamen non magni ponderis facere videtur, quae de divisione animi in tres partes disputata sunt et ea non ad philosophiam sed ad vulgarem opinionem pertinere censet. Praeterea loco antea ex Timaeo allato (cf. Tim. p. 89 B. C. D, et supra p. 44) minime tam clare et aperte, quam Susemihlio (II. p. 464) videtur, soli rationi immortalitas tribuitur. Immo plane obscure ibi homo, prout rationalem aut irrationalem animi partem maxime excolat, ita, quantum fieri possit, aut immortalitatis aut mortalitatis particeps fieri dicitur. Atque Tim. 81 D. et 85 B. animus simpliciter post mortem corpore excedere dicitur. Quod vero

---

[28]) cf. Tim. 77 B.: *τοῦ τριτοῦ ψυχῆς εἶδος, ὃ μεταξὺ φρενῶν ομφαλοῦ τε ἱδρύσθαι λόγος.*: que l'on dit être placée. Martin.

maximum est, νοῦς sive mens sine animo esse neutiquam potest. Ergo ne post mortem quidem mens sine animo extare potest. Itaque totus animus aut mortalis aut immortalis sit, necesse est.

Quodsi etiam in Timaeo totum tripartitum animum immortalem dici putamus, necessario sequitur, ut discrimen, quod intercedit inter τὸ ἀθάνατον et τὸ θνητὸν εἶδος τῆς ψυχῆς, non ad verbum, sed ad sententiam totius dialogi accipiendum esse existimemus. Etenim contraria: ἀθάνατον καὶ θνητόν in hoc dialogo, ut iam in Phaedro, idem valere videntur ac: τὸ βέλτιστον καὶ μοχθηρότατον. Quod sic fieri posse non negabis, si tecum reputaveris, has notiones, quum alias apud Platonem, tum in hoc dialogo non satis accurate definitas et acceptas esse. Animus enim ortu carens procreatur, et dei generati non per se, sed voluntate tantum summi dei immortales dicuntur.

Omnibus igitur perpensis, facere non possumus, quin etiam in Timaeo a Platone totum animum, re individuum, cogitatione tripartitum, immortalem statutum esse iudicemus.

V.

Platonem ipsum et ante scriptum Timaeum et postea certe dubitasse, utrum animi partes reapse, an sola cogitatione essent diversae, neque quae in Timaeo de animo disputavit, pro certissimis philosophiae dogmatis haberi voluisse[29]): et ex iis apparet, quae ex rep. attulimus, et inde, quod Plato in Timaeo se probabilia tantum dedisse, consulto aliquoties monet, et ex loco, qui in legibus legitur, quo diserte in medio relinquit, ὁ θυμός utrum sit affectio, an pars animi. Libros enim de legibus, postquam, qui eos subditicios esse acerrime olim defenderat, sententiam nuper mutavit (cf. Zeller II. p. 323 et 638 sqq. Susemihl II. p. 569 sqq.), pro germano Platonis opere iure habere possumus. Legitur hic locus in leg. libr. IX. p. 863 B.: ὡς ἓν μὲν ἐν αὐτῇ (sc. τῇ ψυχῇ) τῆς φύσεως εἴτε τι πάθος εἴτε τι μέρος ὢν ὁ θυμός, δύσερι καὶ δύσμαχον κτῆμα ἐμπεφυκός, ἀλογίστῳ βίᾳ πολλὰ ἀνατρέπει. Quem locum quamquam perperam interpretatum Steinhartium Susemihlius recte vituperavit tamen ipse non recte accepisse videtur (Sus. II. p. 606). Antecedunt enim haec verba: δῆλον γάρ, ὅτι τοσόνδε γε περὶ ψυχῆς καὶ λέγετε καὶ

---

29) Haec enim est Zelleri opinio l. l. II. p. 538 a. 3.: „diese Darstellung (des Phaedrus) darf uns aber — — nicht abhalten, in der ausdrücklichen, mit aller dogmatischen Bestimmtheit vorgetragenen Lehre des Timaeus Plato's eigentliche Meinung zu suchen.“

ἀκούετε πρὸς ἀλλήλους, ὡς ἕν μὲν ἐν αὐτῇ κ. τ. λ. Unde Susemihlius colligere posse sibi videtur, Platonem, licet ipse aliter sensisset, iis, quibus legendos libros de leg. ederet, ut *τὸν θυμόν* vel pro *πάθει τινὶ* vel pro *μέρει* animi suo arbitrio haberent, concessisse. Sed si Plato *τὸν θυμόν* partem esse animi nec tantum affectionem persuasum sibi fuit: quidni lectoribus id aperte pronuntiare potuit? Praeterea haud dubie propius ad vulgarem opinionem accedebat ea sententia, qua *ὁ θυμός* pars animi dicitur. Nam iam in Timaeo secundum alios philosophos rationem in capite, *τὸν θυμόν* in corde, *τὸ ἐπιθυμητικόν* in ventre esse, vulgo putari, Plato significaverat. Etenim *τὸν θυμόν* separatim in corde sedem habere, facilius ab indoctis intellegi potest, quam eum meram animi affectionem esse. Recte igitur Susemihl. contra Steinhartium, etiam in libr. d. leg. animi partitionem a Platone teneri, defendit (l. l. II. p. 606). Sed singulae animi facultates saepius affectiones, quam partes dicuntur. Sic d. leg. I. p. 644 C. sqq. aperte *τρία γένη* animi eadem significantur atque in Tim. et in rep. Neque vero *τὸ ἐπιθυμητικὸν μέρος τῷ θυμοειδεῖ, λογιστικῷ μέρει* opponitur, sed voluptates et dolores, timor et audacia, *λογισμός* memorantur et simpliciter *πάθη* dicuntur. Itaque quum Plato postea *τὸν θυμόν εἴτε τι πάθος εἴτε τι μέρος* vocat, id potius vulgari opinioni concedere videtur, ut *ὁ θυμός* pro parte animi accipiatur, licet ipse ad alteram sententiam magis inclinet. Etiam libr. XII. p. 961 D in animo mentem incsse praeter praeter alias facultates dicit, ideoque se animum divisum (i. e. sola cogitatione) putare indicat (*ψυχῇ μὲν πρὸς τοῖς ἄλλοις νοῦς ἐγγιγνόμενος*). Accedit, quod Plato etiam in libr. de leg. eam animi definitionem tenet, quam iam in Phaedro protulerat, qua eum principium vivendi esse, quod et se ipse et omnia alia movet, censet. Vide leg. libr. X. p. 896 A.: *ἐπειδή γε ἀνεφάνη (sc. ἡ ψυχή) μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἁπάσης αἰτία ἅπασιν.* Atqui movendi sive vivendi vis et principium penes [illegible]tum est animum. Ergo etiam secundum legum libros totus a[illegible]imus immortalis esse iudicandus est. Atque Plato addit, si animus sit corpore vetustior sive prior, etiam animi affectiones priores sint, quam corporis, necesse esse: *τρόποι τε καὶ ἤθη καὶ βουλήσεις καὶ λογισμὸς καὶ δόξαι ἀληθεῖς ἐπιμέλειαί τε καὶ μνῆμαι πρότερα μήκους σωμάτων καὶ βάθους καὶ ῥώμης εἴη γεγονότα ἄν, εἴπερ καὶ ψυχὴ σώματος.*[30]) At-

---

[30]) leg. X. p. 896 B.: *ψυχὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτη, φανεῖσά γε [illegible] κινήσεως.* quo loco *πρεσβυτάτη ψυχή* non satis ac- [illegible] Nam quod vetustius est, id tempore est prius; animus [illegible] et omni ortu carens temporisque omnino expers cogitan-

qui hae animi affectiones nihil aliud sunt, nisi singulorum animi partium munera; de animi partibus autem necessario idem valet, quod de eorum muneribus praedicatur. Ergo et partes animi et eorum munera hoc loco habitus vel affectiones unius animi intelleguntur, et animi simpliciter dicti praeexistentia arctissime cohaerere putatur cum singularum partium vel affectionum praeexistentia. Ergo animus totus est immortalis.

C. Fr. Hermannus totum animum movendi fontem ac principium esse, negat, „quia hoc totum illud esse, quod tripertitae animae formam apud Platonem gerat, nusquam legamus“ (l. l. p. 9). Sed verius et simplicius hoc modo rationem concluseris: quum Plato simpliciter animum movendi principium vocet, neque motus fontem ac vim in una tantum parte inesse ullo loco legamus: totus animus intellegendus est fons movendi. Praeterea toti animo movendi vis luce clarius tribuitur nonnullis locis, quos virum egregium fugere potuisse, miramur. In Philebo (p. 35 D.) Plato dicit, quia cupiditas ab animo proficiscatur, ideo in animo omnem inesse movendi vim. Quia cupiditas in animo neque in corpore sita est, solus animus, neque corpus habet movendi vim. Hoc igitur loco cupiditate hominem moveri pro certo ponitur. Atque movere cupiditas non potest nisi memoriae ope (secundum Philebum). Quodsi igitur post mortem memoriam salvam retinemus, etiam post mortem concupiscere possumus. Certe facultas appetendi, memoria salva, post mortem non ademta nobis est. At fortasse occasio appetendi ideoque peccandi? Non vereor, ne cui hanc fuisse Platonis sententiam probetur. Ex hoc igitur Philebi loco manifestum est, non modo hominem moveri cupiditate, sed etiam post mortem moveri posse ideoque eam post mortem in animo inesse. Conferas praeterea rep. IX. p. 371 E. sqq., ubi aperte et *τῷ θυμῷ* et *τῷ ἐπιθυμητικῷ* movendi vis tribuitur. Legas denique locum legum p. 897 A., ubi animus omnia in caelo, in terra, in mari movere dicitur. Deinde varia eius movendi genera afferuntur haec: *Ἄγει μὲν δὴ ἡ ψυχή — ταῖς αὑτῆς κινήσεσιν, αἷς ὀνόματά ἐστι βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, ἐπιμελεῖσθαι, βουλεύεσθαι, δοξάζειν ὀρθῶς, ἐψευσμένως, χαίρουσαν, λυπουμένην, θαρροῦσαν, φοβουμένην, μισοῦσαν, στέργουσαν — καὶ πᾶσιν οἷς ψυχὴ χρωμένη, νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεῖον ὀρθῶς θέουσα, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παι-*

---

dus est. Eodem modo haec accipienda sunt: *ψυχὴν μὲν προτέραν γεγονέναι σώματος.* Nunquam enim animus, quippe [illegible] factus est.

[31]) Neque enim iis movemur, quae nuper Michelius l. [illegible] in contrariam sententiam disputavit.

δαγωγεῖ πάντα, ἀνοίᾳ δὲ ξυγγενομένη πάντα αὖ τἀναντία τούτοις ἀπεργάζεται.

Quodsi deinde C. F. Herrmann. utramque irrationalem partem *τοῖς συναιτίοις* (Tim. p, 46 C.) adnumerari vult: id nusquam apud Platonem legimus. Vocatur quidem *τὸ ἐπιθυμητικόν* necessarium (*ἀναγκαῖον*). *Τὸ ἀναγκαῖον* autem secundum Platonem non multum differt a *τοῖς συναιτίοις*. Nam quae causae p. 46 E. vocantur *συναίτια*, eae p. 68 F *ἀναγκαῖα αἰτίας εἴδη* vocantur (cf. Zeller p. 488 sqq. II. l. l.). Sic *τόπος* (sive *ὕλη*) necessarius esse dicitur et simul in mundo fabricando *συναίτιον* est, sine quo nihil fieri potest. At materia aeterna est secundum Platonem, quamquam necessaria sive *συναίτιον* (cf. Tim. p. 68 E. sq.).[30]) Ut igitur *ὁ θυμὸς καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν τοῖς συναιτίοις* adnumerentur! Num ideo mortales sint necesse est? Immo si *ὁ θυμὸς* et *τὸ ἐπιθυμητικόν* necessariae sunt animi partes, sine quibus animus esse non potest, ne ratio quidem per se sola unquam esse potest. Mentem sine animo secundum Platonem ne cogitari quidem posse, iam antea monuimus.

Jam alio argumento Hermannus ad sententiam suam firmandam utitur, scilicet e Platonis de poenarum vi opinione repetito: „Nempe, inquit, emendare animum volunt (castigationes); at quaeso, quomodo emendes eum, cuius haec natura sit, ut nunquam rationem in se recipiat? Animam negamus motu carere posse, quia haec eius natura sit, ut moveatur; concupiscentiam quibus tandem poenis deterere poterimus, ne concupiscat?“ At ne contra leges et iussa rationis concupiscat! Neque enim id poenarum consilium esse potest, ut, quod puniendum est, omnino delere velint; sed emendare ac coercere rationique obediens *τὸ ἐπιθυμητικόν* facere volunt. Quod quo modo fieri possit secundum Platonis sententiam, ipse in Phaedro clarrissime illustrat, ubi prave moratum equum a ratione coerceri et domari ostendit. Num re vera id fieri possit, quaerere nunc non attinet. An quia cupiditas natura sua nullo modo rationi sponte obedire possit, ideo negabis, Platonem temperantiam in eo consistere statuisse, ut cupiditas cum ratione consentiat, eique obediendum esse concedat?

Quamquam igitur in Phaedone solam rationem immortalem dici et demonstrari concedamus necesse est, tamen id inde explicationem habet, quod in hoc dialogo *ψυχή* simpliciter dicta [illegible]tionali parte accipienda est, et quod inter rationem et te[illegible]ntum discrimen intercedere statuitur, ut rationem [illegible]piditate in societatem venire neutiquam possit. [illegible]talis animus in Phaedone omnino simplex, nullis

ex partibus constans fingitur, quare ibi tripartitus animus immortalis dici non potest. At in Timaeo longe alia ratio est. Ibi enim ratio ipsa divisa est, neque differentia inter rationem et temeritatem intercedens tam graviter premitur, immo τὸ λόγον ἔχον et τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς necessaria necessitudine inter se coniuncta esse, aperte significatur. Jure igitur statuere posse nobis videmur, Platonem paullatim ab illa sententia, quam in Phaedone de animo exposuerat, recessisse et iterum eam probasse, quam iam in Phaedro protulerat et quam, si summum spectas, etiam in rep., Timaeo, legibus servatam, defensam, novis argumentis munitam videmus. Etiam si cui opinio, quam nos de Timaeo de animi doctrina defendere conati sumus, non probetur, tamen concedendum est, eam esse Platonis propriam ac veram sententiam, quae tribus illis dialogis, dico Phaedro, reipublicae, legibus communis sit, quippe ex qua profectus, ad quam semper regressus et quae totius eius philosophiae indoli consentanea sit.

Adumbremus denique paucis summam disputationis nostrae:

Statuit quidem Plato tres animi partes esse, neque principio a bipartitione profectus. Minime autem hanc partitionem reapse factam intellegi voluit, immo saepius dubitasse videtur, num illae tres animi actiones ad affectiones tantum animi, an ad partes re diversas referendae essent; item incertus fuit, num et quo modo in illa animi varietate simul unitas animi cogitari posset; magis tamen ei opinioni favit, qua animum re vera unum et individuum, singulasque partes non re dividuas, sed varias tantum u n i u s incorporeae et invisibilis substantiae affectiones esse putaret. Denique haud dubie totum tripartitum animum immortalem esse voluit.

Theses.

I. Totus tripartitus animus secundum Platonem immortalis est.

II. Platonis philosophia recte illustrari non potest nisi ita, ut ejus *γένεσις* explicetur.

III. In sola materia secundum Aristotelem *τῆς τύχης* causam sitam esse, Zellerus bis perperam contendit.

IV. Plat. Phileb. p. 49 C. locus sic est restituendus: *τοὺς δὲ δυνατοὺς τιμωρεῖσθαι καὶ ἰσχυροὺς φοβεροὺς καὶ ἐχθροὺς προσαγορεύων*. . .

V. Luc. Piscat. §. 39: *μᾶλλον δὲ τραγικώτερον αὐτὸ ποιήσειν μοι δοκῶ*: quae sequuntur verba *σεμνότερον γάρ* delenda sunt.